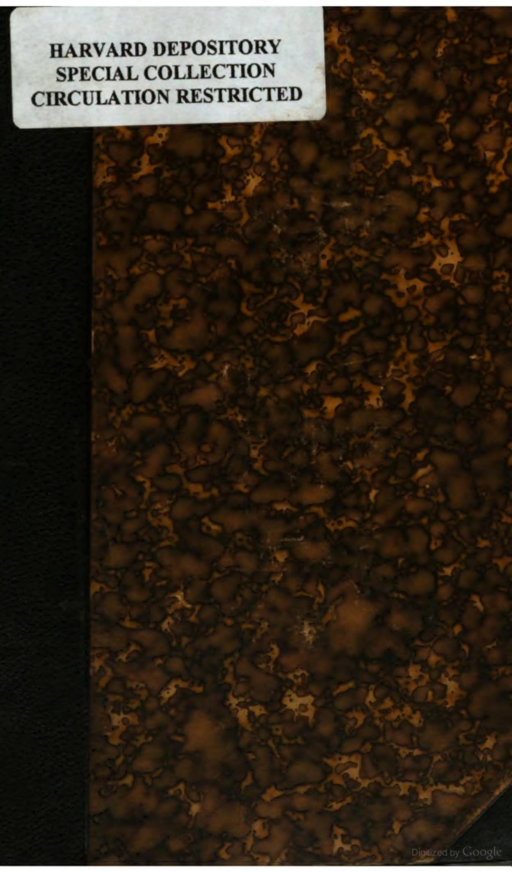





SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

C. C. Everett
5-3 Garden St.
Cambridge –

Die

christliche Lehre

von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,

ordentl. Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen,
Ritter des Ordens der würtemb. Krone.

Dritter Theil.

Die neuere Geschichte des Dogma, von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Tübingen,

Verlag von C. F. Osiander.

1843.

(1280)

Vorrede.

In diesem dritten Bande ist die von mir bearbeitete Geschichte der beiden Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes bis auf den Punct, auf welchem ihre Entwicklungsgeschichte in der Gegenwart steht, herabgeführt, und somit das Ganze, seinem ursprünglichen Plane gemäß, vollendet.

Wie dieser dritte Band den beiden andern an Umfang gleichkommt, so glaube ich ihn auch mit dem Bewußtseyn dem Publicum übergeben zu können, daß ich auch auf diesem lezten Stadium des von mir durchlaufenen Wegs alle Erscheinungen, welche auf demselben vor mir lagen, mit gleicher Liebe zur Sache behandelt, und keine Mühe gescheut habe, allem nachzugehen, was mir theils für die äussere Erscheinung des Dogma, theils für seinen innern Entwick-

lungsgang geschichtliche Wichtigkeit zu haben schien. Nur was in der neuesten Zeitgeschichte bis jezt noch immer nur als Gerücht und Tradition in zweideutiger Gestalt umläuft, und so laut und zuversichtlich es sich auch in Tagesblättern und Flugschriften vernehmen läßt, doch noch in keinem urkundlichen Zeugniß eine Kunde seiner Existenz gegeben hat, habe auch ich in den Kreis der geschichtlichen Wahrheit hereinzuziehen nicht wagen können.

Resultate am Schlusse des Werks, im Rückblick auf das Ganze, zu ziehen, habe ich für überflüssig gehalten, und auch aus dem Grunde unterlassen, weil man ohnedieß so geneigt zu der Voraussezung ist, es sey dem Verfasser eines historischen Werks, wie das vorliegende ist, überhaupt nur um die Resultate, oder um andere Resultate als solche zu thun, welche sich jedem von selbst aus der unbefangenen Betrachtung des vor ihm liegenden geschichtlichen Ganges der Sache ergeben müssen. Ist es die Aufgabe des Geschichtforschers, den innern Zusammenhang der gegebenen Erscheinungen dem tiefer gehenden Blicke aufzuschließen, so kann das Eine, alle andern Zwecke in sich begreifende, Resultat nur die Totalanschauung des geschichtlichen Processes seyn, im

welchem das Eine immer wieder die Voraussezung des Andern ist, und in der Negativität und Endlichkeit, welche auch auf dem Gebiet der hier gegebenen Untersuchungen alle geschichtlichen Erscheinungen als ihren gemeinsamen Character an sich tragen, um so mehr die göttliche Substanz des christlichen Dogma, welche als das Unwandelbare und Unvergängliche allem Wandelbaren und Vergänglichen zu Grunde liegt, zum Bewußtseyn kommt. Mit diesem, auf die Objectivität der Geschichte gerichteten, Sinne die Geschichte des christlichen Dogma einen Schritt weiter zu führen, um mit ihr über die Aeusserlichkeit der bisherigen Behandlungsweise, in welcher die sogenannte Dogmengeschichte noch wenig mehr ist, als ein Bericht über Meinungen und Behauptungen, Verhandlungen und Beschlüsse, ein Verzeichniß von Namen und Personen, von literarischen Notizen und Büchertiteln, hinwegzukommen, und sie ihrem innern Begriff, und ebendamit auch dem ächt protestantischen Standpunct der kritischen Betrachtung näher zu bringen, auf welchem man die Sache sich frei in sich selbst bewegen, und in alle zu ihrem Wesen gehörenden Formen und Gestaltungen eingehen läßt, aber ebendarum auch das freieste Interesse an ihr hat, weil die Bewegung der Sache nichts anders ist,

als die Bewegung des Geistes selbst — zur Lösung dieser Aufgabe einen weitern Beitrag zu geben, ist auch bei dieser Arbeit wenigstens mein ernstestes und eifrigstes Bestreben gewesen.

In diesem Bewußtseyn übergebe ich meine Arbeit dem Publicum mit dem Wunsche, daß sie, wie im Ganzen, so besonders auch in dem hier vorliegenden, sie vollendenden Bande, nicht nur der Aufmerksamkeit Derer, welche solche Studien zu würdigen wissen, nicht unwürdig erachtet werde, sondern auch in ihrem Theile etwas dazu beitragen möge, die ächt protestantische, auf kritischer Forschung beruhende, Freiheit der Wissenschaft, ohne welche es auch kein Heil für die Kirche gibt, gegen die Reactionen und Machinationen, mit welchen dieselbe in unserer Zeit so vielfach zu kämpfen hat, aufrecht zu erhalten und trotz derselben nur um so fester zu begründen.

Inhalt.

Dritte Periode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Erster Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Seite

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Seite

Viertes Kapitel.

Seite

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Seite

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Seite

Dritter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Seite

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Dritte Periode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Einleitung.

Es liegt im Character der Reformation überhaupt, daß sie auch für die Geschichte des Dogma eine neue sehr wichtige und tief eingreifende Epoche herbeiführte. Die Nothwendigkeit des Uebergangs zu einer neuen Periode sahen wir schon am Schlusse der vorangehenden. Auf das Ende, welches die Scholastik nahm, kann nur der Anfang einer neuen Entwicklung folgen. Es fragt sich daher nur, welchen Character die mit der Reformation beginnende Periode der Entwicklung des Dogma an sich trägt. Dieß muß sich schon aus dem Character und dem allmäligen Verlauf der scholastischen Periode ergeben.

Die Scholastik war der erste großartige Versuch, das kirchliche Dogma in seinem ganzen Umfang auf dem Wege des reflectirenden und systematisirenden Verstandes dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen. Die Bestrebungen der Scholastik verdienen, aus diesem allgemeinen Gesichtspunct betrachtet, alle Anerkennung. Das kirchlich überlieferte Dogma wurde von den Scholastikern zuerst in die verschiedenen Momente auseinandergelegt, deren Unterscheidung und nähere Erwägung vor allem nothwendig ist, wenn es sich um die Frage handelt, wie weit es dem reflectirenden Verstand gelingt, auf diesem oder jenem Punct in den Inhalt des Dogma einzubringen und seine objective Wahrheit in das subjective Bewußtseyn aufzunehmen. Es ist gewiß, wenn wir die Leistungen der Scholastiker überblicken, nicht zu läugnen, daß durch sie die ganze Beschaffenheit des Dogma richtiger erkannt, und die Frage, die der nächste Gegenstand der Unter-

suchung seyn mußte, was an dem Dogma in seiner kirchlichen Gestaltung begreiflich ist oder über die menschliche Erkenntniß hinausgeht, die Grenze seiner Begreifbarkeit und die ebendamit gegebene Spaltung desselben in zwei wesentlich verschiedene Elemente, ein natürliches und ein übernatürliches, in ein helleres Licht gesezt worden ist. Sehen wir aber auf das Resultat im Ganzen, auf die Aufgabe, die die Scholastik überhaupt hatte, das Dogma auf seinen wissenschaftlichen Begriff zu bringen, und in der Form eines in sich geschlossenen Systems aufzustellen, so muß der von ihr gemachte Versuch, je großartiger er ist, nur um so mehr als ein mislungener angesehen werden. Es ist nirgends gelungen, die vielfachen und so tief eingreifenden Widersprüche, die an sich in dem kirchlichen System lagen, und sich nur um so klarer herausstellen mußten, je ernstlicher der Versuch ihrer Ausgleichung gemacht wurde, auf eine befriedigende Weise zu lösen, und die immer wieder hervortretenden Gegensäze in ihrer innerlich vermittelten Einheit aufzufassen. Das mit aller Kunst der Dialektik und mit aller Anstrengung des Denkens aufgeführte System drohte auf allen Hauptpuncten immer wieder auseinanderzufallen, und diese Einsicht in den Mangel an innerem Zusammenhang ist nicht blos die Frucht der kritischen Betrachtung einer spätern Zeit, der Scholastik selbst drang sich in ihrem weitern Verlauf immer mehr das Bewußtseyn auf, wie wenig sie es zu einem festen stehenden Resultat bringen könne. Ja, es gelang der Scholastik nicht nur nicht, dem kirchlichen System die wissenschaftliche Vollendung zu geben, die es an sich haben sollte, sondern es schlug sogar ihre eigentliche und ursprüngliche Tendenz in die gerade entgegengesezte Folge um. Die Scholastik wollte ja das kirchlich überlieferte Dogma mit dem subjectiven Bewußtseyn vermitteln, das denkende Subject eben dadurch in ein freies Verhältniß zum Dogma sezen, daß es ihm nicht als etwas völlig Fremdes und Unbegriffenes gegenüberstund, es sollte sich mit

seinem Inhalt befreunden und ihn in die Einheit seines Selbstbewußtseyns aufnehmen lernen. Was war aber die Folge hievon? Nicht die Freiheit des denkenden Subjects, sondern vielmehr nur seine Unfreiheit, welcher es in dem Grade immer mehr anheimfallen mußte, je mehr die ganze Masse von Vorstellungen, die die Scholastik aus sich erzeugte, das denkende Subject selbst wieder in eine äusserlich objective transcendente Welt versezte, in welcher es sich nie wahrhaft einheimisch fühlen konnte: es sah nur ein endloses Aggregat abstracter Möglichkeiten, eine hin und her wogende Fluth von Gründen und Gegengründen vor sich, in deren stetem Widerstreit es nie zu sich selbst kommen und den innerlich befriedigenden Ruhepunct finden konnte. Die Scholastik war so selbst wieder zu einer den Geist bindenden und niederdrückenden Macht geworden, welcher gegenüber das denkende Subject seine Freiheit zulezt nur dadurch retten konnte, daß es *selbst* den Glauben an die Wahrheit des scholastischen Denkens verlor. Es bewährte seine Freiheit dadurch, daß es aus dem Kreise jener äusserlichen Objectivität, in welchen es, dem innern Mittelpunct seines Selbstbewußtseyns entrückt, von der Scholastik hineingezogen war, sich in sich selbst zurückzog, und in dieser Einkehr in sich selbst das Gebäude der Scholastik seiner eigenen Auflösung überließ. Aber ebendamit stellte es sich auch wieder an den Anfang des Weges zurück, welchen die Scholastik durchlaufen hatte. Indem es aus dem ganzen Verlauf des scholastischen Processes nur das Bewußtseyn seiner Resultatlosigkeit hinwegnehmen konnte, lag dieselbe Aufgabe, deren Lösung die Scholastik unternommen hatte, als eine ungelöste und darum auch der Lösung erst bedürfende, aufs neue vor dem Bewußtseyn des Geistes.

Dieses negative Verhältniß der Scholastik zur Reformation ist der erste und nächste Gesichtspunct, unter welchen die leztere gestellt werden muß. Der von Periode zu Periode fortschreitende Proceß des Geistes zeigt sich darin in der

immanenten Identität seiner Bewegung, daß, von dieser Seite betrachtet, die Stellung des Bewußtseyns zu dem ihm gegebenen Object in der Epoche der Reformation dieselbe ist, wie in der Epoche der Scholastik; aber indem die Aufgabe auch jezt wieder dieselbe war, an deren Lösung der das Dogma mit sich vermittelnde Geist in der Scholastik sich zerarbeitet hatte, ergab sich ebendamit auch die in der Natur der Sache begründete Nothwendigkeit, die neue Lösung derselben Aufgabe auf einem andern als dem bisher betretenen Wege zu versuchen. Müssen wir den wesentlichen Mangel der Scholastik darin erkennen, daß dem Geiste bei allem Streben, das Dogma in sein Inneres aufzunehmen, und sich mit ihm Eins zu wissen, dasselbe doch immer nur ein äusserliches blieb, und können wir die Ursache hievon selbst wieder nur darin finden, daß der Geist selbst noch nicht das tiefere Bewußtseyn seines eigenen Wesens gewonnen hatte, so kam nun alles darauf an, in der Einkehr in sich selbst, zu welcher er sich aus der Scholastik zurückgetrieben sah, um so tiefer in sein eigenes Selbstbewußtseyn zurückzugehen, um in dieser Vertiefung in sich selbst mit um so intensiverer Energie die Schranken zu durchbrechen, welche seiner Vermittlung mit dem Dogma entgegenstunden. Daß es sich in der Epoche der Reformation um ein ganz anderes, tieferes und vielseitigeres Interesse handelt, als in der Periode der Scholastik, um ein solches, das den Menschen nicht blos nach dieser oder jener Seite beschäftigt, sondern ihn in der Totalität seines geistigen Seyns und Wesens ergriffen und durchdrungen hat, ist der allgemeinste Unterschied, welcher sich uns aus der Betrachtung des eigenthümlichen Characters dieser beiden Perioden ergibt; die nähere Bestimmung liegt in allem demjenigen, was die Reformation als eine wesentlich religiöse Bewegung von der blos dialektischen Tendenz der Scholastik unterscheidet. Ist die Religion nicht blos Sache der Verstandes-Reflexion, wie die Dialektik, deren Uebergewicht in der scholasti-

schen Periode auch dem religiösen Interesse eine zu einseitige Richtung geben mußte, sondern Sache des Herzens und als solche eine auf den innersten Mittelpunct und die Totalität des menschlichen Wesens sich beziehende Angelegenheit, so ist schon aus dieser populären Bestimmung zu sehen, wie es sich in der Reformations-Periode um eine weit ernstere und tiefer liegende Frage handeln mußte, als in der scholastischen Zeit. Fassen wir aber die Sache, wie sie ja verschiedene Seiten darbietet, mehr nach ihrem innern Zusammenhang auf, so können wir von dem Verhältniß des Glaubens und Wissens ausgehen, wie es von der Scholastik bestimmt wurde. Die Vermittlung des Glaubens und Wissens war die höchste und allgemeinste Aufgabe, mit deren Lösung sich die Scholastik von ihrem ersten Beginne an durch alle Stadien ihrer Entwicklung hindurch beschäftigte. Da ihr aber der Glaube nur der objective Glaube der Kirche war, und mit dem kirchlichen Dogma selbst zusammenfiel, dessen längst sanctionirte Auctorität sosehr als eine an sich feststehende galt, daß jeder Versuch der Vermittlung des Glaubens und Wissens in seinem Resultat nur auf die Voraussezung zurückführen konnte, von welcher man ausging, so mußte auch das ganze Verhältniß des Glaubens und Wissens ein durchaus äusserliches bleiben. Das Wissen sollte die subjective Form seyn, welche mit dem Glauben zusammengehalten wurde, um zu sehen, wie weit er denselben als seinen objectiven Inhalt in sich aufnehmen könne; daß aber, wenn Glaube und Wissen sich wie Inhalt und Form zu einander verhalten sollen, beide an sich Eins seyn müssen, oder das Wissen, um mit dem Glauben in eine innere immanente Einheit zusammengehen zu können, nur ein dem Glauben immanentes Wissen seyn könne, lag noch völlig ausserhalb des Gesichtskreises, in welchem die Scholastik stund. Mit der Epoche der Reformation wurde auch die Stellung des Bewußtseyns zu jener Aufgabe eine andere. Nicht wie sich Glauben und Wissen in ihrem

abstracten Unterschied zu einander verhalten, sondern vor allem die Gewißheit des Glaubens selbst war die große Frage der Zeit. Die Gewißheit des Glaubens ist die Bedeutung, welche der Glaube, nicht an sich, seinem objectiven Inhalt nach, sondern in seiner Beziehung auf das Subject, oder für das Subject hat, und zwar nicht blos für das Wissen des Subjects, sondern sein Selbstbewußtseyn überhaupt. Je tiefer das Subject in sich selbst zurückgeht, desto mehr muß ihm daran gelegen seyn, vor allem alles dessen gewiß zu seyn, was ihm das Bewußtseyn seiner Versöhnung und Einheit mit Gott geben kann, und wenn nun auch der kirchliche Glaube an sich die Bestimmung hat, ein seligmachender zu seyn, so kann er doch diese Wirkung nur unter der Voraussezung haben, daß das Subject ihn innerlich in sich aufnimmt und sich zur lebendigen Einheit mit ihm zusammenschließt. Aber ebendamit ist, da es in der Natur der Sache liegt, daß nicht alles, was den Inhalt des kirchlichen Glaubens ausmacht, dieselbe Beziehung zum Subject hat, die Unterscheidung des Wesentlichen und minder Wesentlichen im Inhalt des Glaubens gesezt, und es muß daher in demselben Verhältniß, in welchem so Vieles, was zum Inhalt des überlieferten Glaubens gehört, nur als unwesentlich und zufällig, oder sogar in geradem Widerspruch mit dem religiösen Bewußtseyn des von der Sorge um sein Heil bewegten Subjects erscheint, um so mehr alles Andere, was in Folge dieser kritischen Scheidung der verschiedenartigen Elemente als der eigentliche Kern und Mittelpunct des seligmachenden Glaubens sich herausstellt, eine um so innigere und reellere Bedeutung für das glaubende Subject erhalten. Dieß ist der Ursprung des protestantischen Begriffs des Glaubens, welcher in seinem Unterschied von dem katholischen eine neue, das ganze Denken und Wollen des Menschen bestimmende Macht wurde, und als das eigentliche Princip des Umschwungs aus jener äusserlichen Objectivität, welche das von

ihr abhängige Subject nie zu sich selbst kommen ließ, in die Tiefe des subjectiven Bewußtseyns anzusehen ist, wodurch es erst zum freien, selbstbewußten, in der Endlichkeit seiner Natur das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit in sich tragenden Subject wurde, und die Stellung erhielt, die den wesentlichen Character des Protestantismus bezeichnet. In dem Glauben im protestantischen Sinne hat sich mit Einem Worte zuerst die Autonomie des Geistes, die das Princip des Protestantismus ist, ausgesprochen. In der Gewißheit des Glaubens, wenn der Inhalt des Glaubens nur das ist, dessen man sich innerlich gewiß seyn kann, hat der Geist seine Freiheit und Selbstständigkeit. Es konnte daher nicht anders geschehen, als daß das ganze System der kirchlichen Dogmen sich wesentlich anders gestaltete; die Lehre vom Glauben selbst mußte der innerste Mittelpunct des auf der neuen Grundlage sich erhebenden Glaubenssystems werden, in welchem alle Lehren, welche eine nähere Beziehung zu jenem Mittelpunct des Ganzen hatten, ebendeßwegen auch eine um so größere Wichtigkeit gewannen, wie dieß an den beiden Hauptlehren von der Sünde und der Gnade, in deren Sphäre sich das protestantische Bewußtseyn vorzugsweise bewegt, von selbst in die Augen fällt. Je entschiedener der Protestantismus den Mittelpunct seines dogmatischen Bewußtseyns in diesem Theile des Systems hatte, desto natürlicher war die Folge hievon, daß selbst solche Lehren, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, die überwiegende Bedeutung, die sie im alten System hatten, nicht mehr behaupten konnten, und wenn man auch, wie dieß allerdings der Fall war und nicht anders seyn konnte, des veränderten Verhältnisses nicht sogleich klar sich bewußt wurde, so ist es doch Thatsache, daß die in diese Kategorie gehörenden Lehren die Aufmerksamkeit der Reformatoren nur in geringem Grade auf sich zogen, und daß man mehr nur, ohne sich genauere Rechenschaft darüber zu geben, in Ansehung derselben bei der hergebrachten

Lehrweise stehen blieb, und sich um so lieber dabei beruhigte, je weniger man sich im Uebrigen den Gegnern gegenüber die Größe der Differenz in so vielen wesentlichen Puncten verbergen konnte. Allein, wenn auch die Häupter der Reformation sich noch nicht veranlaßt sahen, in eine nähere Untersuchung auch solcher Dogmen einzugehen, ja eine solche auf ihrem damaligen dogmatischen Standpunct nicht einmal für nöthig hielten, der durch die Reformation geweckte und sich immer weiter verbreitende kritische Geist, oder vielmehr der im ganzen Bewußtseyn der Zeit erfolgte Umschwung, aus welchem die Reformation selbst hervorgegangen war, mußte gleichwohl auch auf sie seinen reformirenden Einfluß äussern. Es ist bekannt, welche Bedeutung die antitrinitarischen Bewegungen schon in der ersten Zeit der Reformations-Periode gewannen, und wie wenig die einmal angeregte Frage in dem Verlauf ihrer weitern Entwicklung zurückgehalten und gehemmt werden konnte. Sosehr daher auch die Reformatoren in solchen Erscheinungen eine ihrer Sache fremdartige Tendenz erblicken mochten, und sich sogar in ein offenes Oppositionsverhältniß zu ihnen sezen zu müssen glaubten, so wenig kann auf der andern Seite geläugnet werden, daß auch sie auf dasselbe, das Zeitalter bewegende, Princip zurückzuführen sind, das nur nach der Verschiedenheit der Individuen und Verhältnisse, der Standpuncte und Richtungen, auf verschiedene Weise sich aussprach. Und wie hätte denn das protestantische Princip selbst auch nur auf einem Puncte des Systems eine so durchgreifende Veränderung bewirken können, ohne daß auch die übrigen Theile desselben von ihr berührt worden wären? Ebendarin bewährt sich ja die Macht eines neu hervortretenden Princips, daß es durch seine eigene Consequenz immer weiter getrieben wird, und nicht eher zu seiner Ruhe kommen kann, als bis es alle, seine immanente Bewegung bedingenden Momente durchlaufen hat. Nur hieraus ist es daher auch zu erklären, daß die zuerst außerhalb der

protestantischen Kirche im Kreise kleinerer Parteien sich bewegende Polemik gegen die kirchliche Trinitätslehre in der Folge, wie dieß ja auch in Ansehung anderer Lehren geschah, in das Gebiet des protestantischen Dogma selbst eindrang, und auf demselben hauptsächlich zu jener Umgestaltung der Denk- und Lehrweise mitwirkte, welche eine so wichtige Stelle in der Geschichte der protestantischen Theologie einnimmt.

Es ist hiemit nur der vom kirchlichen Dogma selbst ausgehende Proceß seines weitern Entwicklungsganges in den allgemeinsten Zügen angedeutet, die ihre bestimmtere concrete Gestaltung erst in der folgenden Darstellung erhalten können. Es gehört aber zum eigenthümlichen Character der mit der Reformation beginnenden Periode, daß das speculative Denken, das das bewegende Princip der Geschichte ist, nicht mehr in die engen Grenzen des kirchlichen Dogma eingeschlossen ist. Es hat die alten Schranken durchbrochen und sich durch seine eigene Macht eine weitere und freiere Bahn eröffnet. Die Reformation und die durch sie begründete neue Epoche der Entwicklungsgeschichte des denkenden und wissenden Geistes ist nicht blos die Befreiung des Subjects von der absoluten Auctorität der Kirche und des kirchlichen Dogma, sondern auch die Emancipation der Philosophie von der Theologie. Daß es vor der Reformation keine selbstständige, von dem kirchlichen Dogma unabhängige, philosophische Speculation gab, zeigt die ganze Geschichte der Scholastik, deren Begriff eben darauf beruht, daß die Philosophie in dieses Verhältniß schlechthiniger Abhängigkeit zur Theologie kam. Erst mit der Reformation trat die Philosophie in die Sphäre ihres eigenen selbstständigen Daseyns ein, und es liegt daher ein wesentlicher Unterschied zwischen der scholastischen und der auf sie folgenden Periode darin, daß in der leztern die Philosophie der Theologie zur Seite geht, und die Theologie der in vielfacher Beziehung so wichtigen Einwirkung der Philo-

sophie sich immer weniger entziehen konnte. Für die Geschichte der Theologie ergibt sich hieraus die Aufgabe, diesen engen Zusammenhang der Theologie mit der Philosophie nie aus dem Auge zu verlieren, gleichwohl aber wäre dieses Verhältniß nur äusserlich aufgefaßt, wenn wir blos damit uns begnügen wollten, an den betreffenden Puncten von dem einen Gebiet in das andere hinüberzublicken, und beide nur soweit zusammenzufassen, daß sie in ihrer gegenseitigen Beziehung zugleich soviel möglich auseinandergehalten werden. Die gewöhnliche Ansicht dieses Verhältnisses erscheint vielmehr schon darin als eine sehr äusserliche und oberflächliche, daß man den ganzen Zeitraum von dem sogenannten Verfall der Philosophie in den ersten christlichen Jahrhunderten bis zu der mit der Wiederherstellung der Wissenschaften beginnenden Wiedergeburt der Philosophie im Grunde als eine völlige Unterbrechung des geistigen Processes betrachtet, in dessen Verlauf die Geschichte der Philosophie besteht. Auf dem Standpunct der höhern geschichtlichen Betrachtung bildet auch die ganze Entwicklung und Bewegung des christlich-kirchlichen Dogma ein eigenes Moment desselben Processes, dessen wesentliche Momente auf der einen Seite die alte Philosophie und auf der andern die mit der Reformation beginnende neuere sind, und so wenig die leztere auf dem Puncte ihrer Entstehung nur wie durch einen Zauberschlag ins Daseyn trat, so wenig hat sich die erstere auf dem Uebergang in die christlichen Jahrhunderte nur in eine öde, ihren lebendigen Strom vertrocknende Sandwüste verloren. Gibt es eine durch ihr immanentes Gesez bestimmte Continuität des geistigen Entwicklungsganges der Menschheit, so kann es nur aus dem Wesen des Geistes begriffen werden, daß das speculative Denken nur in der Form der mit dem Christenthum gegebenen äussern Offenbarung sich weiter entwickeln konnte, und wie das Christenthum seine objective geschichtliche Bedeutung dadurch beurkundete, daß es dem Bewußtseyn der mit ihm

beginnenden Zeit nur als göttliche Offenbarung erscheinen konnte, so war es auf der andern Seite nicht minder in der Natur des Geistes begründet, daß er an die in der Kirche und im kirchlichen Dogma sich gestaltende Objectivität sich dahingab, sich selbst in ihr objectivirte und immer mehr in sie vertiefte, bis es endlich, als sie ihm zu mächtig und überwiegend geworden war, zum entscheidenden Bruche mit ihr kommen mußte, und er von ihr sich losreißend, und in sein eigenes Bewußtseyn zurückgehend, in seiner freien Subjectivität sich ihr gegenüberstellte. Was man daher den Wiederbeginn der Philosophie nennt, und gar zu sehr nur als eine für sich bestehende, in ihrem eigenen Kreise sich entwickelnde, Bewegung anzusehen gewohnt ist, ist an sich derselbe, nur auf einem andern Puncte sich entspinnende Proceß, dessen mit der Reformations-Periode beginnender Verlauf der ganzen neuern Zeit ihren eigenthümlichen Character aufgedrückt hat. Es ist das Streben des Subjects, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst als das absolute Subject, für welches alles ist, und ohne welches nichts in seiner absoluten Wahrheit gedacht werden kann, zu wissen, allem, was zum Inhalt des Bewußtseyns gehört, die Form des Selbstbewußtseyns zu geben, um zur Gewißheit über sich selbst und alles, was ausser ihm ist, zu gelangen. Wie nun dieser Fortschritt des Geistes die nothwendige Folge hatte, daß das glaubende Subject auf dem Boden des kirchlichen Dogma von allem sich lossagte, was eine so äusserliche Beziehung zu demselben hatte, daß es in dem Bedürfniß seiner Heilsgewißheit sich dadurch nicht befriedigt fühlen konnte, somit Voraussezungen fallen lassen mußte, an deren Wahrheit es nicht glauben konnte, ohne den Glauben an sich selbst und seine absolute Freiheit aufzugeben, so ist es nur ein weiterer Schritt auf demselben zur Selbstgewißheit führenden Wege, auch ohne die Voraussezung des kirchlichen Dogma nach dem Puncte zu fragen, auf welchem das Subject so nur auf sich selbst steht, daß es

selbst die absolute Voraussezung für alles ist, was ihm als Wahrheit gelten soll. Dieß ist der bestimmende Anfangspunct, von welchem die Wiedergeburt der Philosophie ausging, und zu welchem das denkende Subject nicht gelangen konnte, ohne sich von allen Voraussezungen loszumachen, deren Wahrheit es nicht begreifen und mit der Einheit seines Selbstbewußtseyns vereinigen konnte, ohne selbst wieder eine andere Wahrheit zur wesentlichen und nothwendigen Voraussezung zu haben. Das Selbstbewußtseyn des Subjects ist das bewegende Princip der neuern Philosophie, und so verschieden auch die Richtungen sind, welche sie in ihrem Entwicklungsgange genommen hat, so zielen doch alle immer wieder nach dem Einen Puncte hin, in welchem das Subject wahrhaft zu sich selbst kommen, und im Bewußtseyn der Unendlichkeit seines Wesens sich als das freie absolute Subject wissen kann. Betrachten wir das Verhältniß der Philosophie und der Theologie aus diesem Gesichtspunct, so ist klar, wie sie zwar in ihrem Ausgangspunct von der Einheit desselben Princips getragen werden, aber auch sogleich eine völlig divergirende Richtung nehmen, und sich in ihrer eigenen Sphäre fortbewegen. Aber ebenso gewiß ist auch, daß was ursprünglich Eins ist, und von demselben Princip bewegt wird, diese eingeborene Einheit auch in der Folge nicht verläugnen kann, und so weit auch die abgesonderten Bahnen auseinanderlaufen, sich doch wieder in einem gemeinsamen Punct zusammenfinden muß. Daß dieß auch wirklich geschehen ist, zeigt die neueste Geschichte der Philosophie sowohl als der Theologie deutlich genug. Ist die Philosophie in ihrer neuesten Gestaltung durch die innere Nothwendigkeit ihres Entwicklungsganges zu der Einsicht gelangt, daß sie den positiven Inhalt des christlichen Dogma als ein wesentliches Moment des geistigen Processes anzuerkennen habe, dessen Entwicklung ihre Aufgabe ist, so kann ja auch die Theologie keinen Schritt auf ihrem Gebiete thun, ohne sich entweder in stetem Wider-

streit mit der leidigen Philosophie auseinanderzusezen, oder sie als die Freundin zu begrüßen, welche in treuem Bunde mit ihr an demselben Werke des Geistes arbeitet, ohne sich also in jedem Falle in dieselben Fragen und Interessen hineinverflochten zu sehen, welche das Lebens-Element der Philosophie sind. Ist aber dieß, wie man nicht läugnen kann, der neueste thatsächliche Stand der Philosophie und Theologie, so kommt es auch darauf an, in diesem Verhältniß nicht blos eine zufällige Erscheinung zu sehen, sondern auf den tiefer liegenden innern Grund derselben zurückzugehen, und ihn darin zu finden, daß, wie in der Philosophie das absolute Subject sich selbst sucht, es auf dieselbe Weise in der Theologie, und in demjenigen, was die Theologie zu ihrem Inhalt hat, in dem christlichen Dogma, sich selbst wiederfinden will, daß es also hier wie dort dasselbe absolute Wissen ist, in welchem das Subject zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt. Können diese Andeutungen die Ueberzeugung begründen, daß die sogenannte Dogmengeschichte am wenigsten in der neuesten mit der Reformation beginnenden Periode das bleiben kann, was sie in der gewöhnlichen Behandlung ist, daß sie, um eine Geschichte des christlichen Dogma im wahren Sinne zu werden, das Ineinanderseyn der Philosophie und der Theologie, wie es thatsächlich besteht, zur leitenden Idee ihrer geschichtlichen Darstellung machen muß, indem ja der Entwicklungsgang des christlichen Dogma nichts anders ist als ein Moment desselben Processes, welchen das speculative Denken in der Geschichte der Philosophie durchlaufen hat, so kann die Nothwendigkeit einer solchen Auffassung an keinen andern Dogmen sich einleuchtender darthun, als an denjenigen, welche der Gegenstand unserer Untersuchung sind. Die bisherige geschichtliche Entwicklung kann klar genug gezeigt haben, wie die jedesmaligen Vorstellungen von der Trinität und Menschwerdung, die verschiedenen Versuche, welche gemacht worden sind, die kirchliche Lehre auf einen

in sich haltbaren Begriff zu bringen, nur die besondern Bestimmungen der allgemeinen Idee sind, aus deren Gesichtspunct das Wesen Gottes überhaupt betrachtet wurde, und wie eben dieß, die bald so bald anders sich bestimmende Stellung des Bewußtseyns zur absoluten Idee Gottes, die immanente Bewegung der Geschichte dieser Dogmen ist. Mit welchem andern Object hat es aber die Philosophie, als die Wissenschaft des Absoluten, zu thun, als mit der absoluten Idee Gottes? Darum darf es auch die Geschichte der Theologie nie vergessen, daß sie nichts Höheres zum Gegenstand hat, als dieselbe Idee des Absoluten, deren Entwicklungsproceß zum klaren Bewußtseyn zu bringen, die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie ist, und es liegt somit nur in der Natur der Sache, wenn auch die folgende Darstellung alle Elemente aus der Geschichte der neuern Philosophie an sich zieht, welche mit der geschichtlichen Fortbildung der hier behandelten Dogmen in irgend einem näheren Zusammenhang zu stehen scheinen.

So kurz der noch vor uns liegende Zeitraum in Vergleichung mit der ihm vorangehenden Periode ist, so reich ist er seinem Inhalt nach. Es kann dieß auch voraus nicht anders erwartet werden, da der Fortschritt von der zweiten Periode zur dritten seiner ganzen Bedeutung nach in die innere Fortbildung des Dogma weit tiefer eingreift, als der von der ersten zur zweiten. Blieb während der zweiten Periode, in der langen Reihe der Jahrhunderte des Mittelalters, das Dogma im Ganzen dasselbe, ohne daß seine von der Kirche festgestellte und überlieferte Form wesentlich sich änderte (es sollte wenigstens, wenn man auch von der kirchlichen Lehre abwich, jede neue Entwicklung nur eine Explication desselben seyn), so mußte dagegen in der dritten Periode, in welcher der dogmatische Standpunct überhaupt durch ein neues Princip bestimmt wurde, auch die Auffassungsweise des Dogma eine wesentlich andere werden, und es erfolgte daher

eine Reihe von Veränderungen, in welchen sich eine weit größere Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Vorstellungen entwickelte, als in der zweiten Periode. Die dritte Periode hat in dieser Hinsicht eine auffallende Aehnlichkeit mit der ersten, deren frische Productivität sich jezt gleichsam erneuerte, wie denn auch so manche Vorstellungen, welche uns jezt begegnen, ihrem materiellen Inhalt nach nur eine Reproduction von solchen sind, die schon in der ältesten Zeit vorhanden waren. Bei dieser Reichhaltigkeit des Stoffs kann daher auch die Frage nicht überflüssig seyn, wie das vor uns liegende Material, nach den verschiedenen Bestandtheilen, in welchen es in einem ziemlich weiten Umfang auseinanderliegt, für die Darstellung am zweckmäßigsten geordnet werden kann. Der innere Theilungsgrund kann, der schon gegebenen Entwicklung zufolge, nur in dem Verhältniß gefunden werden, in welchem nunmehr die Philosophie und die Theologie zu einander stehen. Es sind somit zwei verschiedene Ausgangspuncte, von welchen die neue Entwicklung ausgeht, und zwei verschiedene Seiten, die sich an derselben unterscheiden lassen: auf der einen Seite ist es das theologische, auf der andern das philosophische Element, das sich in seiner eigenen Richtung fortbewegt. Der erste Abschnitt begreift die von dem kirchlichen Dogma selbst ausgehenden, und wenn auch nicht aus der protestantischen Kirche hervorgegangenen, doch mit der eigentlichen Tendenz der Reformation in näherem Zusammenhang stehenden Auffassungsweisen des Dogma, die namentlich von den Antitrinitariern, Socinianern und andern besondern Parteien gemachten Versuche seiner Umgestaltung, welchen gegenüber sodann die protestantische Lehrweise selbst ihre orthodoxe Bestimmtheit erhielt. Der zweite Abschnitt hat alles dasjenige darzustellen, was von Seiten der Philosophie geschah, um die Idee Gottes ihrem wissenschaftlichen Begriff näher zu bringen, womit in dem weitern Verlauf der Periode die Einwirkung zusammenhängt, welche die protestantische

Dogmatik seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts durch die von der Philosophie hervorgerufene Denkweise erfuhr. Der dritte Abschnitt kann nur die gegenseitige innige Verschmelzung der Philosophie und der Theologie zum Gegenstand haben, welche durch alle jene Momente herbeigeführt wurde, in welchen sich seit der Kant'schen Epoche die neueste Philosophie entwickelte. Während demnach in dem ersten Zeitraum unserer Periode die beiden, den Entwicklungsgang bedingenden, Elemente noch äusserlich aus einander liegen und sich scheinbar indifferent zu einander verhalten, im zweiten aber schon sich gegenseitig berührend zusammentreten und im allgemeinen Bewußtseyn der Zeit das Dogma wenigstens in eine populäre Ansicht auflösen, ist es in dem dritten die ausgesprochene und systematisch durchgeführte Aufgabe, zwischen der Philosophie und der Theologie alle hemmenden Schranken aufzuheben, und so das Selbstbewußtseyn des Geistes durch die Befreiung von allen Gegensäzen auf den absoluten Standpunct zu erheben, zu dessen Errringung schon die Reformation den ersten entscheidenden Schritt gethan hat.

Erster Abschnitt.

Die von dem kirchlichen Dogma ausgehende Entwicklung.

Erstes Kapitel.

Der Standpunct der Reformatoren. Melanchthon und Calvin.

Ist die Epoche der Reformation eine so entscheidende, ist durch sie die Stellung des Bewußtseyns zum Dogma eine ganz andere geworden, sind auf dem neuen Standpunct so viele Vorstellungen und Voraussezungen gefallen, von welchen man sich bisher nicht trennen konnte, so muß sich dieß auch schon in den ersten protestantischen Bearbeitungen des Dogma zu erkennen geben. In der That spricht sich auch das neugewonnene Bewußtseyn in den ersten systematischen Darstellungen des neuen Lehrbegriffs, welche die protestantische Kirche durch Melanchthon und Calvin erhalten hat, auf eine sehr characteristische Weise aus, und wenn ein Zeugniß, je ursprünglicher und frischer es ist, so sehr ihm auch im Uebrigen noch eine gewisse Einseitigkeit anhängen mag, gleichwohl den unmittelbaren und eigenthümlichen Eindruck der Sache um so treuer wiedergibt, so ist dieß durch Melanchthon's Loci communes in ihrer ersten Gestalt [1]) so voll-

---

1) In der ersten Ausgabe vom J. 1521. Neu herausgegeben von Augusti. Leipz. 1821.

ständig, als man nur wünschen kann, geschehen. Gerade mit denjenigen Lehren, welche der dialektische Speculationsgeist der Scholastiker als sein eigentlichstes Object betrachtete, und über welche er sich mit der größten Subtilität und Ausführlichkeit verbreitete, mit der Lehre von Gott, seiner Einheit und Dreieinigkeit, der Schöpfung, Menschwerdung u. s. w. wollte Melanchthon so wenig zu thun haben, daß er ihnen nicht einmal eine Stelle in seinen Loci einräumte [2]), und nicht etwa nur aus dem Grunde, weil es nicht zu dem Plan jenes ersten Entwurfs einer protestantischen Dogmatik gehört hätte, das ganze System zu umfassen, sondern in der objectiven Beschaffenheit jener Lehren, wie sie ihm auf dem durch die Reformation bestimmten Standpunct erschienen, fand er die Ursache, warum er in eine dogmatische Erörterung derselben nicht eingehen zu müssen glaubte. Er sieht in ihnen nur an sich unbegreifliche Mysterien der Gottheit, welche man zwar anzubeten, nicht aber zu erforschen habe. Gerade deßwegen habe Gott seinen Sohn Fleisch annehmen lassen, um uns von der Betrachtung seiner Majestät abzuziehen und auf die Betrachtung unserer Schwachheit hinzulenken. Was denn die scholastischen Theologen, welche sich so viele Jahrhunderte ausschließlich mit solchen Lehren beschäftigten, dadurch erreicht haben? Ja, sie haben sogar durch ihren leeren Formalismus und ihre in sich selbst zerfallenden Argumente für die Dogmen des Glaubens den Inhalt des Evangeliums und das Verdienst Christi verdunkelt. Denn nur solche Lehren, wie die Lehre von der Macht der Sünde, vom Gesez und der Gnade, bilden den eigentlichen Mittelpunct des christlichen Bewußtseyns, in welchem Christus wahrhaft erkannt

---

2) In der Ausg. von Augusti S. 8.: *Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis.*

werde. Die Erkenntniß Christi bestehe in der Erkenntniß seiner Wohlthaten, nicht, wie die scholastischen Theologen behaupten, in der Speculation über seine Naturen und die Art und Weise seiner Incarnation. Wisse man nicht, wozu er das Fleisch angenommen und gekreuzigt worden, so nüze es nichts, seine Geschichte zu kennen. Das sey allein die wahrhaft christliche Erkenntniß, zu wissen, was das Gesez verlange, woher man die Kraft zur Erfüllung des Gesezes und die Gnade wegen der Sünde bekomme, wie man den schwachen Geist gegen Teufel, Fleisch und Welt stärken und das bekümmerte Gewissen trösten könne. Von allem diesem aber lehren die Scholastiker nichts [3]). Dieß ist also

---

3) Melanchthon sezt noch hinzu a. a. O. S. 9.: *Paulus in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae christianae compendium conscriberet, num de mysteriis trinitatis, de modo incarnationis, de creatione activa et creatione passiva, philosophabatur? At quid agit? Certe de lege, peccato, gratia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet. Quoties Paulus optare se testatur fidelibus locupletem Christi cognitionem? Praevidebat enim fore, ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas et alienas a Christo disputationes. Itaque nos aliquam delineabimus eorum locorum rationem, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirment, qui animum adversus Satanam erigant.* Man vgl. hiemit, wie sich Luther in einer Predigt über das Evangel. am Trinitatisfest Joh. 3, 1 — 5. über die Lehre von der Dreieinigkeit erklärte: „Der Teufel sucht in der Welt das Herzeleid, daß er nur Schulgezänke anhebt, immer neue Rotten aufbringt, damit das Evangelium zerrüttet werde. Darum rede ich nicht viel davon, ohne daß man bleibe bei den Worten einfältig und lasse sich die Worte fangen. Wir habens im Glauben genugsam, da wir sagen: ich glaube an Gott, Vater, Sohn und heiligen Geist. Nun soll man an niemand glauben, denn allein an Gott. Wenn du das fassest und weißest, so hast du

der wesentliche Unterschied zwischen dem neuen Standpunct und dem ältern scholastischen, daß selbst eine solche Lehre, welche, wie die Trinitätslehre, zu allen Zeiten für die höchste und heiligste galt, in demselben Verhältniß in den Hintergrund zurücktreten muß, in welchem nun alles Gewicht auf die Lehre von der Sünde und Gnade gelegt wird. Es liegt in der Erklärung Melanchthons der allgemeine Kanon, daß nur solche Lehren in den Inhalt des christlichen Glaubenssystems gehören, welche eine wesentliche Beziehung auf das, durch den Gegensaz der Sünde und Gnade bestimmte, protestantische Bewußtseyn haben, und die Hauptfrage, um welche es sich handelt, ist daher offenbar nicht mehr, was

---

Argument genug, daß Christus muß Gott seyn, sonst könnte man nicht an ihn glauben. Wie aber drei Personen in der Gottheit unterschiedlich sind, und doch wie Gott Ein Wesen ist, wirst du nicht begreifen. Könnte man's ermessen, so dörfte man's nicht glauben. Darum hüte sich jedermann für Fragen; wenn er das Wort hat, so halte er sich daran, und lasse sich nicht davon weisen." Seckendorf Hist. Luth. Auszug von Junius u. Roos. Bd. I. S. 354. Es ist dieß derselbe Standpunct, wie der Melanchthons. Wie Melanchthon die Lehre von der Trinität gegen die Lehre von der Sünde und Gnade zurückstellte, so wollte sie Luther nur auf den Glauben gegründet wissen. Die Lehre von der Sünde und Gnade schließt auch die Lehre vom rechtfertigenden und seligmachenden Glauben in sich, und der Glaube in diesem engern Sinn hat zu seiner Voraussetzung den Glauben an Gott und Christus. Nur in der Lehre vom Glauben hat also die Lehre von der Dreieinigkeit ihren festen Haltpunct für das religiöse Bewußtseyn, weil der Glaube nicht wäre, was er seinem Begriff nach seyn soll, wenn er nicht die Gottheit Christi zu seiner Voraussetzung hätte. Wie sich aber die verschiedenen Personen zu einander und zur Einheit Gottes verhalten, will Luther wie Melanchthon auf sich beruhen lassen, weil die Frage darüber nur zu unnöthigen, für die Sache des Evangeliums nachtheiligen, Streitigkeiten führe.

das Dogma an sich ist, und was es als solches zu seinem objectiven Inhalt hat, sondern vielmehr, was es für das Subject ist, und wie es vom Bewußtseyn des Subjects aus, nach der bestimmten Form, welche das christlich-religiöse Bewußtseyn durch das Princip der Reformation und den Gegensaz des Protestantismus gegen den Katholicismus erhalten hat, anzusehen und aufzufassen ist. Die Erklärung Melanchthons ist deßwegen um so merkwürdiger, weil sie zugleich den Beweis gibt, daß auch der sonst als Princip vorangestellte protestantische Grundsatz von der Auctorität der Schrift, welchem zufolge jede in der Schrift enthaltene Wahrheit unmittelbar auch als Glaubenssatz gelten muß, nicht schlechthin die erste Stelle einnimmt. Denn nicht aus dem Grunde, weil die genannten Lehren nicht mit hinlänglicher Gewißheit aus der Schrift nachgewiesen werden können, will Melanchthon sie nicht näher beachtet wissen (gewiß war es nicht seine Absicht, jenen Lehren an sich, abgesehen von ihrer scholastischen Behandlungsweise, ihre schriftmäßige Wahrheit abzusprechen), sondern nur deßwegen, weil ihnen vom Standpunct des protestantischen Bewußtseyns aus nicht dieselbe religiös-dogmatische Wichtigkeit wie andern gegeben werden kann. Auch der Auctorität der Schrift gegenüber behauptet daher das protestantische Bewußtseyn seine absolute Bedeutung, und es hängt demnach die Wahrheit und Wichtigkeit einer als dogmatisch geltenden Lehre nicht blos von ihrem Schriftcharacter, sondern nicht minder auch von der nähern oder entfernteren Beziehung ab, in welchem sie zu dem Mittelpunct des protestantischen Bewußtseyns steht. Nur folgt daraus keineswegs, daß solche Lehren aus dem Inhalt des Systems geradezu auszuschließen sind, sondern es ist dadurch nur ihre mehr untergeordnete Stellung und Bedeutung in demselben bedingt. Auch Melanchthon ist daher von jenem schroffen Gegensaz gegen die scholastische Dogmatik wieder zurückgekommen und in den spätern Ausgaben seiner Loci

haben die anfangs zu sehr zurückgestellten Lehren die ihnen gebührende Stellung gefunden. Gleichwohl aber haben diese Lehren im protestantischen Glaubenssystem einen andern Character, als sie früher hatten, und es kann in dieser Hinsicht nicht unzweckmäßig seyn, die eigenthümliche Gestalt, in welcher sie gleich anfangs in der protestantischen Kirche erscheinen, noch etwas näher in's Auge zu fassen. Die Momente, welche dabei in Betracht kommen, scheinen mir folgende zu seyn:

1. Wenn auch diesen Lehren ihre bestimmte Stelle im System gegeben ist, so verhält sich doch das dogmatische Bewußtseyn zu ihnen nicht auf dieselbe Weise, wie zu denjenigen, welche sich auf den Gegensaz der Sünde und Gnade beziehen. Sie sind im Grunde nur die nothwendigen Voraussezungen zu den leztern, und können ebendeßwegen, weil sie nur eine entferntere Beziehung zu dem eigentlichen Mittelpunct des dogmatischen Bewußtseyns haben, nicht so von demselben fixirt werden, daß sie auf einen bestimmteren Begriff zu bringen wären. Wenn daher nur ihre Wahrheit im Allgemeinen festgehalten wird, so ist kein näheres dogmatisches Interesse vorhanden, sie mit dem System im Ganzen, sofern dieß nur durch das speculative Denken geschehen könnte, in einen engern wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen.

2. Ihre dogmatische Begründung erhalten diese Lehren nur durch die Schrift. Alles menschliche Wissen von Gott, von seinem Daseyn und Wesen, seinen Eigenschaften, den Personen, die im Wesen Gottes zu unterscheiden sind, beruht nur auf der göttlichen Offenbarung [4]), und man kann sich daher in dem Vortrag dieser Lehren nur an die in der Schrift A. und N. T. enthaltenen Zeugnisse halten, in welchen Gott selbst durch die fortgehende Reihe seiner Offenbarungen dem

---

4) *De Deo sentiendum, sicut se patefecit*, ist der allgemeine, von Melanchthon wiederholt eingeschärfte, Grundsatz.

Menschen mitgetheilt hat, was für ihn zu wissen nöthig ist [5]). Wenn auch gewisse, in der Kirche eingeführte, Ausdrücke und Bestimmungen, wie der Ausdruck Person, in der Trinitätslehre beizubehalten sind, so ist doch jede weitere, über den einfachen Sinn der darauf sich beziehenden Schriftstellen hinausgehende, Erörterung des Trinitätsverhältnisses unzulässig. Doch will Melanchthon unter Voraussetzung des Schriftbeweises auch Vernunftargumente, wie sie das natürliche, aber in seiner ursprünglichen Reinheit durch die Sünde getrübte, Gottesbewußtseyn darbietet, nicht ganz ausgeschlossen wissen [6]), und er führt in der Lehre von der Schöpfung eine Reihe von Gründen auf, durch welche der auf der Schrift beruhende Glaube an einen vernünftigen Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt auch von der natürlichen Vernunft bestätigt wird [7]).

---

5) *Doctrina ecclesiae non ex demonstrationibus sumitur, sed ex dictis, quae Deus certis et illustribus testimoniis tradidit generi humano, per quae immensa bonitate se et suam voluntatem patefecit.* Loci theol. nach der Ausg. vom J. 1543. Opp. Melanchth. Viteb. 1562. T. I. S. 148.

6) A. a. O. S. 161.: *Postquam mens confirmata est vera et recta sententia de Deo, et de creatione ac praesentia Dei in creaturis et moderatione causarum secundarum, ex verbo Dei et illustribus testimoniis, in quibus se Deus generi humano peculiariter patefecit, — tunc etiam utile et jucundum est, aspicere opificium mundi et in eo vestigia Dei quaerere, et demonstrationes colligere, quae testantur, hunc mundum non extitisse casu, nec volvi casu, sed esse Deum mentem aeternam, conditricem rerum: ideo enim tota natura condita est, ut Deum monstret. Et si humanae mentes primam lucem retinuissent, hae notitiae de Deo multo fuissent illustriores.*

7) Es sind folgende *demonstrationes:* 1. *ab ipso naturae ordine, i. e. ab effectibus monstrantibus opificem: impos-*

3. Sobald einmal der Schrift, als der Erkenntnißquelle des protestantischen Systems, das Selbstbewußtseyn des Subjects auf solche Weise gegenübergestellt wird, wie von Melanchthon geschehen ist, so führt ein solches Princip von selbst weiter, und es ist nichts natürlicher, als daß der Versuch gemacht wird, auch solche Lehren, welche keine so nahe Beziehung zu dem Mittelpunct des protestantischen Bewußtseyns haben, wenigstens dem vorstellenden Bewußtseyn näher zu bringen. Aus diesem Gesichtspunct ist die eigene Erscheinung zu betrachten, daß derselbe Melanchthon, welcher sich so entschieden gegen alle scholastischen Speculationen erklärt hatte, in der Folge sich in eine ganz gleiche Behandlung der Trinitätslehre einlassen konnte. Statt die Lehre vom Sohn Gottes einfach aus den sie betreffenden Schriftstellen abzuleiten, hält er sich an die beiden Prädicate, welche dem Sohn in der Schrift gegeben werden, wenn sie ihn das

---

sibile est ordinem perpetuum in natura casu ortum esse et casu manere aut tantum a materia ortum esse; — 2. *A natura mentis humanae — necesse est aliquam intelligentem naturam causam esse mentis humanae. —* 3. *Impossibile est discrimen honestorum et turpium in mente casu aut a materia ortum esse, item notitias ordinis et numerorum fortuitas esse. —* 4. *Notitiae naturales sunt verae: esse Deum naturaliter omnes fatentur. —* 5. *A terroribus conscientiae — est igitur aliqua mens, quae hoc judicium in animis ordinavit. —* 6. *A politica societate. Politica societas non est concursus hominum fortuitus, sed certo ordine et jure consociata multitudo — ergo est aliqua mens aeterna, quae dedit hominibus intellectum ordinis. —* 7. *A serie causarum efficientium: non est processus in infinitum* (weil sonst keine Ordnung und kein nothwendiger Zusammenhang der Ursachen wäre). — 8. *A causis finalibus,* sofern *omnes res in natura destinatae sunt ad certas utilitates. —* 9. *A futurorum eventuum significationibus.*

Ebenbild Gottes und den Logos nennt. Beide Bestimmungen zusammengenommen geben den Begriff eines durch den Gedanken des Vaters erzeugten Bildes. Da nun der menschliche Geist in einer wesentlichen Beziehung zum göttlichen steht, sofern Gott die menschliche Natur zu einem, jetzt freilich durch die Sünde verdunkelten, Spiegel seiner Natur machen wollte, kann man von dem menschlichen Geist auf den göttlichen schließen. Das Denken des menschlichen Geistes besteht darin, daß sich die gedachte Sache dem Geist in einem Bilde darstellt. Aber die Gedanken des menschlichen Geistes sind nur augenblickliche verschwindende Actionen, weil wir unser Wesen in diese Bilder nicht übertragen können. Ebendarin besteht daher der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Denkens. Der ewige Vater erzeugt, wenn er sich selbst anschaut, den Gedanken seiner selbst als ein Bild seines Wesens, das nicht verschwindet, sondern subsistirt, weil er ihm sein eigenes Wesen mittheilt [8]). Strengere Luthera-

8) A. a. O. S. 152.: *Haec igitur imago est secunda persona, et conveniunt appellationes. Dicitur* λόγος, *quia cogitatione generatur. Dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. Dicitur splendor gloriae* (ἀπαύγασμα), *id est — splendor a luce paterna editus, sicut in symbolo legitur: lumen de lumine. Item: effigies substantiae patris, id est, imago non evanescens, sed subsistens communicata essentia.* Vgl. Pezel, Argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae christianae cum responsionibus, quae passim extant in scriptis R. V. D. Ph. Melanchthonis. 1591. P. I. S. 313., wo Melanchthons Lehre vom h. Geist so zusammengefaßt ist: *Spiritus sanctus dicitur procedere, quia voluntatis est amor. Intuens igitur pater filium vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem vult et amat eum. Hoc mutuo amore, qui proprie est voluntatum, procedit spiritus s., qui est agitator ab aeterno patre et filio coaeterna imagine patris. Sicut igitur intelli-*

ner haben Melanchthon wegen dieser speculativen Auffassung der Trinitäts-Idee getadelt, und man kann nicht ohne Grund sagen, sie gehe über den ursprünglichen Standpunct des protestantischen Bewußtseyns hinaus; auf der andern Seite ist aber auch zuzugestehen, daß in dem protestantischen Princip das natürliche Interesse liegt, dem Inhalt des Dogma so viel möglich die dem Selbstbewußtseyn des Geistes adäquate Form zu geben [9]).

Es sind demnach verschiedene Gesichtspuncte, welche sich bei Melanchthon unterscheiden lassen, die Hauptsache bleibt jedoch immer die in ihrer ursprünglichen Reinheit sich aussprechende Form des protestantischen Bewußtseyns. Gehen

---

genti facultati tribuitur gignere, sic a voluntate dicimus processionem, quia voluntas est sedes amoris et agitationis, de quibus, ut aliquam qualemcunque umbram cogitemus, nos ipsos intueamur. Agnoscamus cogitatione gigni imagines, voluntatem vero aut cor habere impetus et amorem. In nobis non transfunditur essentia in imagines ullas, aut in ullum amorem seu impetum, etsi natura nostra vehementer cum amore seu laetitia rapitur et quasi in amatum objectum migrat. Sed aeterni patris imago, quae est filius, est ex substantia aeterni patris, et spiritui s. communicatur essentia patris et filii.

9) Gemäßigtere lutherische Theologen, wie Martin Chemnitz (Judicium de controversiis quibusdam, quae superiore tempore circa quosdam Aug. Confess. articulos motae et agitatae sunt. Viteb. 1594.), haben hierüber ebenso geurtheilt. *Cum haec*, sagt Chemnitz a. a. O. S. 18., *non sint nova, nec quicquam habeant, dextre intellecta, incommodi, non recte faciunt illi, qui sine necessariis causis has qualescunque imagines non tantum odiose exagitant, verum etiam annumerant flagitiosis et blasphemis opinionibus Saturnini, Basilidis et similium.* Vgl. Augusti a. a. O. S. 251.

wir nun davon aus, so können wir weiter fragen, wie sich auf dieser Grundlage und in der weiteren Entwicklung des Systems das protestantische Gottesbewußtseyn gestalten mußte? Wird das religiöse Bewußtseyn wesentlich bestimmt durch das Bewußtseyn der Sünde und das Gefühl der Heilsbedürftigkeit, so kann das Subject nur von dem negativen Bewußtseyn seiner Endlichkeit und Abhängigkeit durchdrungen seyn. Es ist für sich selbst nichts, muß sich in sich selbst negiren, alles Positive, alle Realität des Seyns kann daher nur auf die Seite der absoluten göttlichen Causalität fallen. Der stärkste Ausdruck für die mit der Sünde gesetzte Negativität des menschlichen Wesens ist die völlige Unfreiheit des Subjects, wie sie von den Reformatoren gleich anfangs im frischen Bewußtseyn ihres reformatorischen Standpuncts einstimmig behauptet worden ist. Selbst Melanchthon, so sehr er in der Folge auch in diesem Puncte seine frühere Ansicht zurückzunehmen für gut fand, hat diese Lehre in der ersten Ausgabe seines theologischen Lehrbuchs in ihrer ganzen Härte vorgetragen. Es gibt, behauptet er, keine Freiheit des Willens, sondern nur eine göttlich prädestinirte Nothwendigkeit, weil der Mensch nach der jezigen Beschaffenheit seiner Natur kein inneres Vermögen der Selbstbestimmung zum Guten hat, und die Zufälligkeit seines äusseren Handelns den Namen der Willensfreiheit nicht verdient [10]). Die Folgerungen, welche

10) Bei Augusti a. a. O. S. 12.: *Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. — Cum de libero arbitrio omnino primo loco agendum esset, qui potui dissimulare sententiam scripturae de praedestinatione, quando voluntati nostrae libertatem per praedestinationis necessitatem adimit scriptura? — Et quod asperior paulo sententia de praedestinatione vulgo videtur, debemus illi impiae Sophistarum theologiae, quae sic inculcavit nobis contingentiam et libertatem volunta-*

sich hieraus für die Bestimmung der Idee Gottes ergeben, sind von niemand mit schärferer Consequenz gezogen worden, als von Luther selbst, wenn er in seiner bekannten Abhandlung über die Knechtschaft des Willens, in vollkommener Uebereinstimmung mit der von Calvin weiter ausgebildeten Lehre, die absolute Causalität Gottes so sehr zur alles bewegenden und bestimmenden machte, daß er dieselbe unmittelbare Wirksamkeit Gottes sowohl in den Bösen als in den Guten annahm [11]). Man ist gewöhnlich sehr geneigt, diese schroffe Lehre für eine einseitige Consequenz des calvinischen Absolutismus zu halten; da sie aber nicht blos von Calvin, sondern in gleicher Weise auch von Melanchthon und Luther, ja selbst von dem, sonst solchen Extremen ferner stehenden, Zwingli aufgestellt worden ist [12]), so können wir in ihr nur eine, mit dem Princip der Reformation im engsten Zusammenhang stehende, eigenthümliche Bestimmtheit des religiösen Bewußtseyns sehen, und sie nur daraus erklären, daß man, um jede Voraussetzung einer eigenen Selbstthätigkeit des Subjects für das wahrhaft Gute abzuschneiden und die Be-

---

tis nostrae, ut a veritate scripturae molliculae aures abhorreant. — Negari non potest juxta rationem humanam, quin sit in ea libertas quaedam externorum operum. — In hanc contingentiam defixerunt oculos philosophastri.

11) De servo arbitrio Opp. Luth. lat. ed. Jen. 1582. Tom. III. S. 199.: *Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio.* Vgl. den Gegensaz des Kathol. u. Protest. Zweite Ausg. 1836. S. 151 f.

12) Vgl. Hahn, Zwingli's Lehren von der Vorsehung, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, sowie von der Gnadenwahl; Theol. Stud. u. Krit. 1837. S. 765 f.; besonders aber Herzog's Nachtrag zu dieser Abhandlung, Theol. Stud. u. Krit. 1839. S. 778 f.

friedigung der Heilsbedürftigkeit einzig nur der göttlichen Gnade zuzuschreiben, die Causalität Gottes überhaupt in dieses absolute Verhältniß zur Thätigkeit des endlichen Subjects sezen zu müssen glaubte. Wie man also sonst auf dem rein metaphysischen Standpunct vom Begriffe der absoluten Substanz oder des absoluten Seyns aus das Endliche als ein bloßes Accidens und verschwindendes Moment des Unendlichen betrachtete, so ist hier dasselbe Verhältniß vom Standpunct des sittlichen Bewußtseyns aus aufgefaßt [13]). Gott ist die schlechthin unendliche Macht, die absolute Causalität,

---

13) Man vgl. besonders die treffenden Bemerkungen Herzog's a. a. O. S. 796., welche vom Standpuncte der Reformatoren überhaupt gelten. „Das tiefe Verderben des Menschen, seine gänzliche Ohnmacht in geistlichen Dingen, sein geistlicher Tod, der Glaube lediglich ein Werk der göttlichen Gnade Gottes in Jesu Christo, dem Gekreuzigten, die Untauglichkeit alles menschlichen Wirkens zum Heile, das Verzichtleisten auf alle eigene Kraft und Verdienst, das folgerechte und stete Zurückführen alles Guten auf den Ursprung alles Guten, mit einem Worte, die Polemik gegen die Grundirrthümer des römischen Katholicismus, das sind die Grundlagen von Zwingli's Prädestinations-Lehre, das sind die Angelpuncte, um welche sie sich dreht. Die Entwicklungen, die Zwingli am Ende seines Lebens im Buche de providentia behufs der Begründung dieser Lehre gibt, sind zum Theile hinterher gemacht, als die Ueberzeugung schon lange in Zwingli's Seele fest stand und er nur noch das Bedürfniß jedes denkenden Geistes fühlte, die so harte Seite seiner Lehre einigermaßen zu entschuldigen und zu erklären, überhaupt seine Ideen in vollkommene Harmonie mit seiner ganzen Lebens-Philosophie zu sezen. Aber keineswegs verläugnet Zwingli auch in dieser Schrift die Grundanschauungen, worauf ihm diese ganze Lehre beruht: *si destinatio sequeretur nostram dispositionem, jam aliquid ex nobis ipsis essemus aut fieremus, priusquam Deus de nobis constitueret, quod vanissimum esse jam dudum demonstravimus.*“

durch welche in den endlichen Subjecten das Gute und Böse auf gleiche Weise bestimmt wird, und das endliche Subject verhält sich daher in der einen Hinsicht wie in der andern rein passiv, es ist, wie es Luther wenigstens auszusprechen sich nicht scheute [14]), ein bloßes Instrument in der dasselbe bewegenden allmächtigen Hand Gottes. Wenn wir nun auch hier davon absehen, daß Gott, so betrachtet, der unmittelbare Urheber des Bösen werden zu müssen scheint, so muß uns dagegen der Widerspruch um so mehr auffallen, in welchen das Princip der Reformation mit sich selbst kommt, wenn es ganz darauf ausgeht, das Subject von einer äusserlichen Objectivität zu befreien, deren schlechthin bestimmende Macht es nie zum freien selbstbewußten Subject werden läßt, auf der andern Seite aber dasselbe Subject in ein völlig unfreies, rein negatives Verhältniß zu der absoluten Causalität Gottes sezt. Und wenn das Bewußtseyn der Sünde, die in sich selbst zurückgehende Anerkennung der mit der Sünde verbundenen Schuld ein so wesentliches Element des protestantischen Bewußtseyns ist, wo bleibt das dieses Bewußtseyn in sich tragende Subject, wenn das passive selbstlose Subject überhaupt nicht mehr als Subject anzusehen ist? Das Selbstbewußtseyn des Subjects, das der Protestantismus in letzter Beziehung immer wieder als sein höchstes und unmittelbarstes Princip geltend machen muß, wird nur zum Bewußtseyn einer schlechthinigen Abhängigkeit. Dieser Widerspruch hatte eine, in das System des Protestantismus zu tief eingreifende Bedeutung, als daß er den Reformatoren selbst hätte entgehen können, und es lassen sich daher verschiedene Versuche, ihn zu lösen, oder die Absolutheit des endlichen Subjects mit der Absolutheit Gottes auszugleichen, unterscheiden. Am nächsten schien der von Melanchthon eingeschlagene Weg zu liegen, auf die Seite des Subjects zu treten. Denn wie

---

14) Vgl. Gegensatz des Kath. u. Prot. S. 152.

Melanchthon in die späteren Ausgaben seiner **Loci** die aus der ersten so streng verwiesene Freiheit des menschlichen Willens wieder zurückführte und nun die der frühern gerade entgegengesetzte Behauptung aufstellte, daß nicht alles, was geschieht, auf nothwendige Weise geschehe, daß dem Nothwendigen das Zufällige gegenüberstehe, und die Ursache der Zufälligkeit unserer Handlungen die Freiheit des Willens sey [15]: worin anders kann der Grund der Umänderung seiner Ansicht liegen, als in der indeß gewonnenen Ueberzeugung, daß ein völlig unfreies Subject, ein selbstloses Subject, gar kein Subject sey? Dieser Ausweg mußte aber sogleich als ein gar zu einseitiger erscheinen. Sollte das Subject wahrhaft frei seyn, die **libertas arbitrii** wenigstens in dem Sinne haben, daß es sich zu der Wirksamkeit der Gnade nicht völlig passiv verhielt, so war es ebendamit um die Absolutheit der Gnade, oder die Absolutheit der Gottes-Idee, geschehen, und es ist vollkommen klar, wie man diese nicht fallen lassen konnte, ohne daß sogleich wieder der schlimmste Feind, der verhaßte Pelagianismus, in das kaum aufgestellte System hereinzubrechen drohte. Man kann es daher den strengen lutherischen Theologen nicht verargen, daß sie der Melanchthonischen Freiheitstheorie sich mit allem Ernste widersezten, und ihren sogenannten Synergismus mit dem Princip der Reformation und dem durch dasselbe bestimmten Gottesbewußtseyn unverträglich fanden. Nur war die Auskunft, welche sie selbst trafen, in keiner Weise genügender. Sie ließen zwar die Absolutheit der göttlichen Gnade, oder des göttlichen Wollens und Wirkens, stehen, glaubten aber die Freiheit des Subjects dadurch mit ihr in Einklang bringen zu können, daß sie ausdrücklich erklärten, die Ursache, warum so viele Menschen nicht selig werden, liege nur in ihnen selbst, in der Sünde, in der Verkehrtheit ihres Willens, oder

15) Loci theol. Ausg. vom J. 1543. a. a. O. S. 163.

darin, daß sie den Wirkungen der Gnade, oder des heiligen Geistes, widerstehen, ohne zu bedenken, daß, wenn bei denen, welche selig werden, vermöge der nothwendigen Consequenz, welche hierin liegt, die Ursache ihres Seligwerdens ihr Nichtwiderstehen ist, schon mit diesem Minimum der Selbstthätigkeit, der Selbstbestimmung des Nichtwiderstehens, die ganze Freiheit gesetzt ist, sofern die Freiheit ein absolutes Princip ist, das als solches nur entweder ist oder nicht ist, ohne daß es ein Drittes, Mittleres, geben kann [16]). Es steht also hier nur Behauptung gegen Behauptung, der Absolutheit Gottes wird völlig unvermittelt die Freiheit des Subjects zur Seite gesezt, gerade so, wie man der Consequenz des Sazes, daß Gott die Ursache des Bösen sey, durch die Unterscheidung eines doppelten Willens, eines verborgenen und eines geoffenbarten entgehen wollte, wodurch nur entweder ein sich gegenseitig ausschließendes Wollen und Nichtwollen behauptet, oder, sofern in lezter Beziehung doch wieder der geoffenbarte Wille dem verborgenen, der vielfache, wie er im menschlichen Bewußtseyn erscheint, dem schlechthin einfachen weichen mußte [17]), die Freiheit des Subjects der Absolutheit Gottes aufgeopfert wurde. Die beste Ausgleichung der beiden einander gegenüberstehenden Interessen, welche bei diesem Stande

16) Es ist der klare Widerspruch, wenn die Concordienformel, in welche diese Ansicht der lutherischen Theologen übergegangen ist, auf der einen Seite zwar den Saz, *quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Christi meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aeternam elegerit*, verwirft, auf der andern Seite aber ebenso auch die calvinische Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses. Die Absolutheit Gottes, wie sie von Melanchthon und Luther im Sinne des Reformationsprincips ausgesprochen worden ist, wird also sowohl behauptet als verworfen. F. C. Art. XI. S. 621.

17) Vgl. Gegens. des Kathol. u. Protest. S. 155.

der Sache möglich ist, ist daher immer noch die calvinische Theorie selbst, wenn sie in der ewigen, von aller zeitlichen Bedingtheit unabhängigen, Erwählung des Menschen zur Seligkeit dem endlichen Subject selbst eine absolute Bedeutung gibt, und diese Absolutheit des Subjects mit der Absolutheit Gottes identificirt. So gewiß also, ist der wahre Sinn dieser Lehre, Gott seinem Wesen nach der Absolute ist, so gewiß hat auch der Mensch in seiner ewigen, im Rathschluß Gottes gesezten und mit dem Wesen Gottes selbst identischen, Erwählung seine absolute Seligkeit und in ihr auch seine Freiheit, da wo Seligkeit ist, auch nur Freiheit seyn kann, die vollkommenste Einheit des Subjects mit sich selbst. Die Seligkeit des Menschen ist der absolute Selbstzweck, und die Freiheit des Subjects ist in das absolute Wesen Gottes selbst gesezt: was Gott auf absolute Weise will, ist das Wollen des Menschen selbst, da das absolute Object seines Wollens, in welchem er mit sich selbst Eins ist, nur seine Seligkeit seyn kann. Auf der andern Seite fällt aber sogleich in die Augen, daß derselbe wesentliche Mangel, an welchem die calvinische Theorie überhaupt leidet, auch wenn sie unter diesen Gesichtspunct gestellt wird, an ihr hängen bleibt. Die Freiheit des Menschen ist zwar in das absolute Wesen Gottes gerettet, aber diese mit der Seligkeit identische Freiheit kommt ja vor allem nur demjenigen Theil der Menschen zu, welcher zur Seligkeit bestimmt ist, und mit diesem Unterschied ist ein Gegensaz in das Wesen Gottes gesezt, welcher die Absolutheit der Gottes-Idee, um deren Feststellung es hier doch zunächst zu thun ist, wieder aufhebt. Der Widerspruch, welcher hierin liegt, ist ein doppelter. Das Wesen Gottes ist ein in sich getheiltes und gespaltenes, in einen ewigen Zwiespalt mit sich selbst auseinandergehendes, sein Selbstbewußtseyn kann nie zur Einheit mit sich selbst zusammengehen, wenn Gott die Seligkeit der Erwählten und die Unseligkeit der Verworfenen auf dieselbe absolute Weise wollen

soll, da es an sich unmöglich ist, daß Seligkeit und Unseligkeit, Erwählung und Verwerfung, ihrem Begriff nach sich absolut entgegensezt, und doch zugleich wieder darin Eins seyen, daß sie das gleich absolute Object des göttlichen Willens sind. Wie kann also Gott nach der einen Seite hin absolut wollen, was er nach der andern absolut nicht will, während doch sein Wollen und Nichtwollen nur darum ein absolutes ist, weil es jeden Gegensaz in sich ausschließt und in seinem Wollen und Nichtwollen sein absoluter Wille mit seinem absoluten Wesen identisch ist? Schon dieß ist ein Widerspruch, aber eben so widersprechend ist es, daß es in den Verworfenen und Verdammten Subjecte geben soll, welche auf absolute Weise sowohl sind als nicht sind. Sie sind auf absolute Weise, weil sie nicht absolut verworfen seyn können, ohne in dem ewigen Rathschluß ihrer Verwerfung auf absolute Weise gesezt zu seyn, und doch sind sie auf absolute Weise wieder nicht, sofern der ewige Rathschluß ihrer Verwerfung nichts anders ist, als das absolute Urtheil, daß sie nicht seyn sollen. Diese Widersprüche, in das Wesen Gottes gesezt, heben die Absolutheit der Gottes-Idee auf, und das Wesen Gottes kann, mit diesen Bestimmungen gedacht, nur unter den Gesichtspunct eines starren und schroffen Dualismus, oder einer völlig vernunftlosen Willkür, gestellt werden. Geht der Wille Gottes auf gleich absolute Weise auf die Seligkeit und die Unseligkeit, die Erwählung und die Verwerfung, oder, da die Erwählten nur die Guten, die Verworfenen nur die Bösen seyn können, auf das Gute und Böse, so können die beiden substanziellen Eigenschaften Gottes nur die Gnade und die Gerechtigkeit seyn, deren streng dualistischer Gegensaz eben darin besteht, daß jede von beiden als eine blos particuläre, nur auf einen Theil der Menschen sich beziehende, das Wesen Gottes nur nach Einer Seite darstellende, Bestimmung die andere ausschließt, während doch die eine wie die andere auf absolute

Weise, in das Wesen Gottes, gesezt, nur das absolute Wesen Gottes selbst seyn kann. Alles, was man sonst gegen den Dualismus in seinen bekanntesten Gestalten einzuwenden pflegt, trifft auch die calvinische Lehre von Gott. Gott ist in sich selbst getheilt, im ewigen Zwiespalt und Widerspruch mit sich selbst. Will er nach seiner absoluten Gnade alle Menschen beseligen, und darum auch zu Guten umschaffen, so muß er nach seiner absoluten Gerechtigkeit, welcher nur an den Bösen Genüge geschehen kann, sie alle als Böse verdammen. Da nun dieselbe Totalität von Menschen nicht zugleich gut und böse, selig und unselig seyn kann, so wird der absolute Wille, im Widerspruch mit sich selbst, zugleich ein particulärer, und der schroffe Gegensaz, welcher nie zur Einheit zusammengehen kann, schlägt in eine Willkür um, die sich zu dem Entgegengeseztesten völlig indifferent verhält. Die Willkür des calvinischen Absolutismus und Particularismus ist eine bekannte Sache, was aber das eigentlich Willkürliche an ihm ist, ist dieß, daß in der Wirklichkeit ein Unterschied gesezt ist, welcher an sich nicht seyn kann. Die calvinische Lehre geht von dem Unterschied der Guten und der Bösen, somit auch des Guten und des Bösen, aus. Das Gute ist das nothwendige Object der Gnade, das Böse der Gerechtigkeit. Ist nun aber die Gerechtigkeit eine gleich absolute Eigenschaft, wie die Gnade, so gleicht sich das Böse mit dem Guten darin völlig aus, daß sich ohne das Eine wie ohne das Andere die Eigenschaft nicht verwirklichen kann, in welcher das absolute Wesen Gottes besteht. Das Böse wie das Gute hat die gleiche Beziehung auf das absolute Wesen Gottes, und in dieser Beziehung hebt sich der Unterschied beider auf gleiche Weise zur Indifferenz auf, wie Gnade und Gerechtigkeit in ihrem Unterschied nicht mehr auseinandergehalten werden können, wenn beide auf gleiche Weise das absolute Wesen Gottes in sich darstellen sollen. Gott ist in demselben Sinne das Princip des Bösen sowohl als des

Guten, und wenn auch Calvin die Guten nur darum gut seyn läßt, weil sie erwählt sind, und die Bösen nur darum zu Gegenständen der Gerechtigkeit macht, weil sie böse sind, so ist doch auch dieser Unterschied ein völlig nichtiger, indem klar ist, daß, wenn die göttliche Gerechtigkeit nicht ohne ihr Object seyn kann, vor allem das Object selbst von Gott gesezt seyn muß. Ist aber das Böse wie das Gute von Gott, so ist auch das Böse ebendeßwegen gut, weil es von Gott ist: Gutes und Böses verhalten sich so völlig indifferent zu einander, und der absolute Dualismus löst sich in dieselbe absolute Willkür auf, in welche Duns Scotus das absolute Wesen Gottes gesezt hat. Diese Indifferenz des Guten und Bösen, wie sie an sich im Wesen Gottes ist, hat jedoch noch einen weiter sich erstreckenden Zusammenhang. Da, was an sich nicht ist, auch in der Wirklichkeit nicht seyn kann, so verliert der Unterschied des Guten und des Bösen, oder der Guten und der Bösen, auch für die wirkliche Welt seine Bedeutung, er ist nur für das subjective Bewußtseyn und gehört nur der Erscheinungswelt an. Ja, nicht blos der in das Daseyn der wirklichen Welt so tief eingreifende Unterschied des Guten und Bösen ist an sich nicht, die wirkliche Welt selbst löst sich vor dem calvinischen Absolutismus des göttlichen Decrets in bloßen Schein auf. Wozu, kann man gewiß mit allem Rechte fragen, dieser ganze zeitliche Verlauf im Leben der Guten sowohl als der Bösen, wozu die scheinbare Unseligkeit der Erwählten und die scheinbare Seligkeit der Verworfenen, wozu überhaupt die so verschiedenartige Mischung der entgegengesezten Elemente, durch welche jedem einzelnen Menschenleben sein bestimmter concreter Inhalt gegeben wird, wenn alles voraus schon im ewigen Rathschluß Gottes unabänderlich bestimmt ist, wozu also diese ganze Wirklichkeit des Lebens, wenn jeder voraus schon die ihm bestimmte Rolle ausgespielt hat, ehe er auf dem Schauplaz des Lebens auftritt? Alle Wirklichkeit

löst sich in nichtigen Schein auf und der Dualismus erscheint auch hier, wie überall, wo absolute Gegensäze auf völlig unvermittelte Weise neben einander bestehen sollen, in seiner unzertrennlichen Verbindung mit einem Doketismus, welcher zulezt alle Wahrheit des Selbstbewußtseyns aufhebt. Alle diese harten Consequenzen haben ihren lezten Grund in dem starren unvermittelten Gegensaz, welchen Calvin in das Wesen Gottes sezt, abgeschnitten können sie daher nur dadurch werden, daß das Unvermittelte zu einem Vermittelten wird, und das starre Ansichseyn in den lebendigen Fluß des immanenten Werdens übergeht. Der Punct aber, von welchem dieß ausgehen müßte, könnte nur das Böse seyn, sofern es nicht an sich auf gleich absolute Weise wie das Gute, sondern nur als aufgehobenes das Object des göttlichen Willens seyn kann. Gibt es also eine, mit dem absoluten Wesen Gottes identische, absolute Erwählung der endlichen Subjecte, so kann sie als absolute nur eine allgemeine, aber als allgemeine auch nur eine solche seyn, in welcher das Böse erst mit dem Guten und die Gerechtigkeit mit der Gnade sich vermitteln muß, und was nach Calvin nur ein starres Ansichseyn ist, in dem wirklichen Verlauf eines göttlichen Vermittlungsprocesses sich realisirt. Liegt nun auch dieß dem Standpunct Calvin's noch ferne, so hat er doch, indem er in der Idee einer absoluten Erwählung und absoluten Verwerfung das endliche Subject selbst als ein absolutes sezte, den Gedanken ausgesprochen, daß das endliche Subject nur in seiner Einheit mit dem absoluten Wesen Gottes seiner absoluten Freiheit gewiß seyn kann. Das endliche Subject schließt sich mit dem absoluten Gott zur Unendlichkeit des Seyns zusammen, aber es ist dieß nicht als Resultat gesezt, und der vermittelnde Proceß, welcher dazwischen liegt, ist noch der Gegenstand der Aufgabe, die zu lösen ist.

Die absolute Idee Gottes kann speculativ nicht betrachtet werden, ohne daß zugleich das Verhältniß bestimmt wird,

in welches das endliche Subject zu Gott als dem Absoluten zu sezen ist. Aus diesem Grunde ist die calvinische Prädestinationslehre ein sehr wesentliches Moment der ursprünglichen protestantischen Lehre von Gott. Nur von dem so festgestellten Gesichtspunct aus kann daher auch die von Calvin im Zusammenhang mit seinem dogmatischen System entwickelte Lehre von Gott [18]) richtig aufgefaßt werden.

Der Grundgedanke der calvinischen Lehre von Gott ist der innige Zusammenhang des Gottesbewußtseyns und des Selbstbewußtseyns. Das eine ist mit dem andern gesezt und es kann keines von dem andern getrennt werden. In dem Bewußtseyn seiner selbst ist auch das Bewußtseyn der Endlichkeit und Abhängigkeit enthalten. Je lebendiger dieses ist, um so lebendiger ist auch das Gottesbewußtseyn, auf der andern Seite aber kann auch nur unter Voraussezung des Gottesbewußtseyns, und der in ihm enthaltenen Idee des Absoluten das endliche Subject von dem wahren Bewußtseyn seiner Endlichkeit und Bedürftigkeit durchdrungen seyn [19]). Hiemit ist schon die Idee Gottes unter den wesentlich pro-

---

18) Instit. christ. relig. L. I. c. 1.: *De cognitione Dei creatoris.*

19) A. a. O. L. I. c. 2.: *Ut in homine reperitur quidam miseriarum omnium mundus — propriae infelicitatis conscientia unumquemque pungit necesse est, ut in aliquam saltem Dei notitiam veniat. — Proinde unusquisque sui cognitione non tantum instigatur ad quaerendum Deum, sed etiam ad reperiendum quasi manu ducitur. Rursum hominem in puram sui notitiam nunquam pervenire constat, nisi prius Dei faciem sit contemplatus, atque ex illius intuitu ad se ipsum inspiciendum descendat. — Si semel coeperimus cogitationem in Deum erigere, et expendere, qualis sit, — quod virtutis faciem prae se ferebat, miserrima impotentia esse arguetur, adeo divinae puritati male respondet, quod videtur in nobis vel absolutissimum.*

testantischen Gesichtspunct gestellt. Kann das endliche Subject, wenn es in sein eigenes Selbstbewußtseyn zurückgeht, sich nur als ein endliches und abhängiges, als ein bedürftiges und sittlich unvollkommenes wissen, so kommt es auch nicht sowohl darauf an, was Gott an sich ist, als vielmehr nur darauf, was er für das Subject ist [20]), und wie es sich zu ihm zu verhalten hat. Es gibt keine Gotteserkenntniß ohne Religion und Frömmigkeit, ohne Furcht und Gehorsam, und weil dieses practische, auf dem sittlichen Bewußtseyn beruhende, Verhalten das substanzielle Element des Verhältnisses des Menschen zu Gott ist, wird selbst der Ursprung der Idee Gottes im Menschen, das natürliche Gottesbewußtseyn, daraus abgeleitet, daß das Wissen die nothwendige Voraussezung des Thuns ist, somit auch der Mangel des schuldigen Verhaltens gegen Gott dem Menschen nicht zugerechnet werden könnte, wenn er nicht das klare und bestimmte Bewußtseyn der Idee Gottes in sich hätte [21]). Von diesem Gesichtspunct aus werden die verschiedenen Erscheinungen in der Geschichte der Religionen nicht als Momente der allmälig fortschreitenden Entwicklung des religiösen Bewußtseyns, sondern als unentschuldbare sündhafte Verirrungen, als absichtliche Verkehrungen und Entstellungen der angeborenen Gottes-Idee aufgefaßt. Die Schuld, die der Mensch da-

---

20) A. a. O. 2, 1.: *Dei notitiam intelligo, qua non modo concipimus aliquem esse Deum, sed etiam tenemus, quod de eo scire nostra refert. — Frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit Deus, quum intersit nostra potius, qualis sit, et quid ejus naturae conveniat scire.*

21) A. a. O. 3, 1.: *Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus, siquidem, ne quis ad ignorantiae praetextum confugeret, quandam sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit.*

durch sich zuzieht, ist um so größer, da Gott nicht blos im natürlichen Bewußtseyn des Menschen, sondern auch in der ganzen, von ihm geschaffenen, Natur und am meisten in dem Organismus der menschlichen Natur, dieser Welt im Kleinen, sich offenbart. Dieser natürlichen, sowohl innern als äussern, Offenbarung Gottes stellt Calvin mit besonderem Nachdruck die in der Schrift enthaltene specielle zur Seite, durch welche erst jene allgemeine in ihr helleres Licht gesezt wird [22]).

Es ist sehr natürlich, daß es auf dem Standpunct des sittlichen Bewußtseyns an einem festeren Anknüpfungspunct für das orthodoxe Trinitätsdogma fehlen mußte. Calvin trägt zwar, wie Melanchthon, diese Lehre als eine biblische vor, und hält sich auch an die wesentlichsten kirchlichen Bestimmungen, welche ihm nur der, zur klareren Feststellung der Lehre ausgesprochene, Begriff des an sich in der Schrift enthaltenen Sinnes zu seyn scheinen, man sieht aber wohl, daß er die Lehre selbst aus ihrer transcendenten Ferne seinem religiösen und dogmatischen Bewußtseyn nicht näher zu bringen weiß. Statt daher das trinitarische Verhältniß als den objectiven Inhalt der Idee Gottes aus ihr selbst speculativ zu entwickeln, weist er entweder die ganze Vorstellung als eine überschwängliche, zu leeren Speculationen führende, zurück [23]), oder neigt sich, wo er am genauesten auf sie ein-

22) A. a. O. 6, 1.: *Scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit.* Calvin verbindet damit überhaupt die Lehre von der Auctorität der Schrift.

23) Man vgl. a. a. O. 13, 19.: *Longe tutius est in ea, quam tradit (Augustinus), relatione* (des Sohns zum Vater) *subsistere, quam subtilius penetrando ad sublime mysterium per multas evanidas speculationes evagari. Ergo quibus cordi erit sobrietas, et qui fidei mensura contenti erunt, breviter quod utile est cognitu accipiant etc.*

geht, zu einer Auffassungsweise hin, durch welche die kirchliche Homousie in ein rationelles Subordinationsverhältniß umgewandelt wird. Das Leztere ist offenbar der Fall, wenn mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird, daß der Vater das absolute Princip von Allem sey, daß in Ansehung des Ursprungs der drei Personen ein bestimmter Unterschied stattfinde, und daß es der Vernunft am einleuchtendsten sey, sich zuerst Gott zu denken, sodann den Sohn als die aus Gott entspringende Weisheit und nach demselben den Geist als die die göttlichen Gedanken realisirende Kraft [24]). Daß

Wiederholt wird daher sowohl an die Größe des Mysteriums als auch an die Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt erinnert.

24) A. a. O. 13, 18.: *Quam scripturis notatam distinctionem animadvertimus, subticeri non convenit. Ea autem est, quod patri principium agendi, rerumque omnium fons et scaturigo attribuitur, filio sapientia, consilium ipsaque in rebus agendis dispensatio, at spiritui virtus et efficacia assignatur actionis. Porro quamquam patris aeternitas filii quoque et spiritus aeternitas est, quando nunquam Deus sine sapientia virtuteque sua esse potuit, in aeternitate autem non est quaerendum prius aut posterius, non est tamen inanis aut supervacua originis observatio, dum primus recensetur pater, deinde ex eo filius, postea ex utroque spiritus. Nam et mens uniuscujusque eo sponte inclinat, ut primo Deum consideret, deinde emergentem ex eo sapientiam, tum postremo virtutem, qua consilii sui decreta exsequitur.* (Eine Hauptstelle für das Verhältniß des Sohns und Geistes zum Vater ist nach Calvin Röm. 8., wo derselbe Geist bald der Geist Christi bald der Geist Gottes genannt wird). Vgl. 20.: *Quia proprietates in personis ordinem secum ferunt, ut in patre sit principium et origo, quoties mentio fit patris et filii simul vel spiritus, nomen Dei peculiariter patri tribuitur; hoc modo retinetur unitas essentiae et habetur ratio ordinis, quae tamen ex filii et spiritus*

dieß, obgleich es Calvin ohne Bedenken für die kirchliche Lehre hält, nicht der wahre Begriff derselben ist, ist klar. Das alte orthodoxe Dogma sollte zwar noch unverrückt feststehen, aber innerlich, im neuen Bewußtseyn der Zeit, war es schon untergraben, indem man, wie aus der ganzen Behandlungsweise dieser ältesten protestantischen Theologen zu sehen ist, nicht mehr dasselbe religiöse und dogmatische Interesse für dasselbe hatte. In die alte abstracte Gestalt des Dogma konnte man sich nicht mehr recht hineinfinden. Ein neuer Impuls der Bewegung mußte erst von dem Mittelpunct des protestantischen Bewußtseyns ausgehen. Die ersten Elemente einer Umgestaltung des Dogma finden sich schon bei Calvin, wenn er das Hauptmoment der Trinitätslehre in das practische Bewußtseyn der Wirkungen sezt, in welchen sich der Sohn und der Geist als eigenthümliche Principien des göttlichen Lebens kund geben [25]), und die Gewiß-

---

deitate nihil minuit. Gott im absoluten Sinn ist somit in lezter Beziehung immer wieder nur der Vater. — Auch die alte Idee wiederholt Calvin, daß es, *quum Dei verbum nobis proponitur in scriptura, absurdissimum fuerit imaginari fluxam duntaxat et evanidam vocem, quae in aerem emissa prodeat extra ipsum Deum. — Ut omnes divinitus profectae revelationes verbi Dei titulo rite insigniuntur, ita verbum illud substantiale summo gradu locare convenit, oraculorum omnium scaturiginem.*

25) Vgl. a. a. O. 13, 13.: *Salutationes Pauli epistolis praefixae eadem a filio precantur beneficia, quae a patre, quo docemur non modo illius intercessione ad nos pervenire, quae largitur coelestis pater, sed potentiae communione filium ipsum esse auctorem. Quae practica notitia certior haud dubie solidiorque est qualibet otiosa speculatione. Illic enim pius animus Deum praesentissimum conspicit et paene attrectat, ubi se vivificari, illuminari, servari, justificari ac sanctificari sentit.* Dasselbe sagt er 13, 14. vom Geist: *Longe a creaturis alie-*

heit der Erwählung, in welcher das endliche Subject das Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott hat, einzig nur in die Beziehung sezt, in welcher der Einzelne zu Christus steht. In Christus schließt sich also das absolute Wesen Gottes, wie es in der Erwählung zur Einheit des Menschen mit Gott wird, für das subjective Bewußtseyn auf, und Christus ist selbst das vermittelnde Princip, durch welches das Ansichseyn Gottes im endlichen Bewußtseyn zum absoluten Wissen wird [26]). Gott wäre nicht in seiner Absolutheit für das menschliche Bewußtseyn, wenn nicht Christus als Gottmensch, als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, das Vermittelnde wäre zwischen dem an sich seyenden Wesen Got-

---

num est, quod illi scripturae tribuunt, et nos ipsi certa pietatis experientia discimus. — Suum in omnia vigorem transfundendo, essentiam, vitam et motionem illis inspirare, id vero plane divinum est.

26) Instit. III. 24, 5.: *Quodsi in Christo sumus electi, nos in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre, si nudum illum absque filio imaginemur. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. Quum enim is sit, cujus corpori inserere destinavit pater, quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat, quotquot inter ejus membra recognoscit, satis perspicuum firmumque testimonium habemus, nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus.* In dieser Einheit mit Christus und in dem durch sie bedingten absoluten Bewußtseyn des Subjects schließt sich Gott selbst mit dem endlichen Subject zur Einheit zusammen, und es fragt sich daher nur, was der objective Grund dieses Einswerdens Gottes mit dem Menschen in dem Wesen Gottes selbst ist. Er kann nur darin liegen, daß Gott ohne Subjecte der Erwählung sich nicht in seiner Herrlichkeit, d. h. in seinem absoluten Wesen offenbaren, oder nicht Gott im absoluten Sinne seyn könnte.

tes und dem endlichen Bewußtseyn. Die Idee des Sohns kann daher nur auf der Voraussezung beruhen, daß Gott, was er an sich ist, auch für das endliche Bewußtseyn seyn muß. Aus der Bedeutung, welche Calvin Christus, als dem Gottmenschen, gibt [27]), ist am besten zu sehen, welche Form die Trinitätslehre erhalten müßte, wenn sie in der protestantischen Dogmatik die derselben entsprechende Stelle einnehmen sollte.

Zweites Kapitel.

Die Antitrinitarier. Mich. Servet.

So wenig es auch in der Absicht der Reformatoren und in der unmittelbaren Tendenz der Reformation lag, so nothwendig mußte doch, je mehr das Princip der Reformation sich entwickelte und das ganze System durchdrang, eine Reaction gegen das alte Dogma erfolgen. Konnte, nachdem einmal der ausgesprochene Gegensaz in seiner ganzen Weite feststund, das Gottesbewußtseyn des Protestanten nicht mehr dasselbe seyn, wie das des Katholiken, so konnte auch die Trinitätslehre, durch welche ja nur der allgemeinen Gottes-Idee ihr bestimmterer Inhalt gegeben wird, nicht mehr ihre alte Stelle behaupten. Wenn jedoch die Reformatoren kein

27) Wie auch schon in der Abendmahlslehre, wenn ihm *ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret*, und wenn Christus *nos sibi conjungens non modo vitam suam nobis instillat, sed etiam unum nobiscum efficitur sicuti ipse unus est cum patre.* Cons. Tig. Opp. Calv. T. VIII. S. 657. Das Bewußtseyn dieser Einheit mit Christus, wie es die Wirkung des Abendmahles ist, wäre nicht möglich, wenn nicht in Christus an sich Gott und Mensch Eins wären. Was Christus objectiv ist, ist die nothwendige Voraussezung für die Aussage des christlichen Bewußtseyns.

Interesse hatten, dem von ihnen aufgestellten Princip eine weitere Consequenz zu geben, als zunächst nothwendig war, so geschah auch ohne sie, wozu sie selbst keinen Beruf in sich fühlten. Schon in den ersten Jahren der Reformation wurden von verschiedenen Seiten her Zweifel gegen die Trinitätslehre laut, welche das kirchliche Dogma überhaupt mit einem noch gefährlicheren Riß bedrohten, als der schon geschehene war, und längst überwundene Häresen schienen aufs neue ihr Haupt erheben zu wollen, um nun erst ihr altes Recht wieder geltend zu machen. Die Bekanntesten dieser Antitrinitarier sind [1]): Ludwig Hetzer von Bischofszell im Thurgau, Johann Denk aus der Oberpfalz, welche beide zwischen 1525 und 29 gemeinsame Sache machten, und im Elsaß, in der Schweiz, in der Gegend von Nürnberg und an andern Orten sich aufhielten; Johannes Campanus aus dem Herzogthum Jülich, welcher seit dem Jahr 1529 mit Luther und Melanchthon in mehrfache abstoßende Berührung kam; ferner Melchior Hofmann, welcher, wie Campanus, in Folge des Aufsehens, das seine excentrischen Ideen erregten, im Gefängniß endete; David Joris aus Delft in Holland und Claudius von Savoyen, in welchen beiden Leztern besonders der unruhige, durch schwärmerische, namentlich auch anabaptistische, Vorstellungen und Grundsäze umhergetriebene, Geist dieser Sectirer sich kund gibt. Unter dem Namen der Antitrinitarier werden diese und andere ihnen Aehnliche zusammenbegriffen, obgleich es keineswegs nur die Trinitätslehre war,

1) Vergl. Bock, Historia antitrinitariorum 1784. Tom. II. S. 203 f. Cap. 2. de primis antitrinitariorum in Germania, Italia, Helvetia aliisque Europae provinciis sec. 16. motibus; Trechsel, die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin. Erstes Buch; Michael Servet und seine Vorgänger. Heidelb. 1839.; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Bd. 3. S. 505 f.

welche sie in Bewegung sezte. Der allgemeine Drang nach einer neuen Ordnung der Dinge, welcher nach dem schon begonnenen Werke der Reformation sich offener und entschiedener äussern zu können schien, die im Bewußtseyn der Zeit angeregte Idee, daß das Bestehende als ein mißbräuchlich und widerrechtlich Entstandenes einer Reform bedürfe, daß man für diesen Zweck auf das Ursprüngliche, vor dem Papstthum Vorhandene zurückgehen müsse, trat in einer noch rohen und formlosen Gestalt hervor: Unitarismus und Anabaptismus, Rationalismus und Mysticismus, Speculatives und Practisches, die heterogensten Elemente durchkreuzten sich in diesen zahlreichen, bald da bald dort zerstreut und isolirt auftretenden, aber doch in einem näheren geistigen Zusammenhang stehenden, Individuen auf die mannigfaltigste Weise. Welche Tendenz sie im Allgemeinen hatten, ist schon aus dem Titel so mancher der von ihnen bekannt gemachten Schriften zu ersehen, wenn der zuvor genannte Campanus eine derselben unter dem Titel: „Wider alle Welt nach den Aposteln", eine andere mit dem gleich lautenden, aber bestimmteren, Titel: „Göttlicher und heiliger Schrift, vor vielen Jahren verdunkelt und durch unheylsame Leere aus Gottes Zulassung verfinstert, Restitution und Besserung" in die Welt ausgehen ließ [2]). Indem sie von der Voraussezung ausgingen, daß schon unmittelbar nach den apostolischen Zeiten ein tiefes Verderben in die christliche Kirche überhaupt und insbesondere auch in die christliche Lehre eingedrungen sey, war es hauptsächlich die Lehre von der Dreieinigkeit, an welcher sie den größten Anstoß nahmen. Es war theils der abstracte, inhaltsleere Formalismus der kirchlichen Lehre von den göttlichen Personen, theils die auf der Trinitätslehre beruhende Lehre von der Gottheit Christi, was ihren Widerspruch reizte, welcher sich bald mehr nur negativ aussprach, bald auch zu

2) Trechsel a. a. O. S. 30 f.

Ideen, welche wenigstens die Keime einer der kirchlichen Lehre entgegengesezten Theorie enthielten. Das Erstere, der blos negative Widerspruch, scheint am meisten bei Hetzer und Claudius von Savoyen der Fall gewesen zu seyn, von welchen man blos weiß, daß sie eine Dreiheit der Personen in dem schlechthin Einen Gott und die Gottheit Christi geläugnet haben. Der mit Hetzer eng verbundene Denk dagegen sprach von einem inneren Worte Gottes in einem Sinne, welcher ohne Zweifel mit seiner Vorstellung von Christus zusammenhing. Wie diesen Gegnern der kirchlichen Lehre überhaupt der Inhalt derselben in einem zu äusserlichen Verhältniß zu dem Menschen zu stehen schien, wie sie ihm daher eine mehr innere, in dem eigenen Selbst und geistigen Wesen des Menschen begründete, Bedeutung zu geben suchten, so konnten sie sich mit der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi auch wegen ihres Zusammenhanges mit der Lehre von einer blos ausserhalb des Menschen, ohne sein eigenes Zuthun, geschehenen Genugthuung nicht befreunden. Nur für einen Vorgänger und für ein Exempel, nicht für den einigen Genugthuer, der alles Gute in uns allein wirket, haltet und fürgiebt, wollte Denk Christus gehalten wissen, weßwegen er alle Frömmigkeit und Seligkeit nicht von Christus allein, sondern von unserem Wesen und unserem freien Willen herleitete [3]). Da aber auf der andern Seite doch wieder anerkannt werden mußte, daß die Seligkeit nur durch ein göttches Princip bewirkt werden könne, so bildete sich bei ihnen die Vorstellung von einem inneren Worte, das sie an die

3) Trechsel a. a. O. S. 20. Auch der an Hetzer und Denk sich haltende Jakob Kauz von Bockenheim sprach die Ueberzeugung aus, daß Jesus Christus von Nazareth nur dann uns erlöse, wenn wir stehen in seinen Fußstapfen, wer anders von ihm halte, der mache ihn zu einem Abgott. Trechsel a. a. O. S. 18.

Stelle des äussern, und somit, da ja auch Christus als Sohn Gottes das Wort war, auch an die Stelle der Gottheit Christi im kirchlichen Sinne sezten. Ohne diese Vermittlung durch die Gottheit Christi, welche ihnen nur äusserlich und bedeutungslos dazwischen zu stehen schien, sollte also der Mensch in dem innern Worte Gottes das Princip seiner Seligkeit in sich selbst haben. In diesem Sinne erklärte Denk: „die heilige Schrift halte er über alle menschliche Schäze, aber nicht so hoch als das Wort Gottes, das da lebendig, kräftig und ewig sey, welches aller Elemente dieser Welt ledig und frei sey; denn so es Gott selbst sey, so sey es Geist und kein Buchstab von Feder und Papier geschrieben, daß es nimmer ausgetilgt werden möge. Darum auch die Seligkeit an die Geschicht nicht gebunden sey. Also möge ein Mensch, der von Gott, ohne Predigt und Geschicht selig werden." Es ist nur die weitere, schon mehr speculative, Ausbildung derselben Idee, wenn Denk auch schon davon sprach, daß Gott, als der Urquell aller Creaturen, durch den Geist, welcher die Kraft Gottes sey, das Wort aus sich selbst hervorgebracht habe, unter diesem Worte aber nicht den Sohn Gottes im kirchlichen Sinne, sondern die Gesammtheit der Menschenseelen verstund, und daher auch annahm, daß das Wort nicht vor der Erschaffung der Welt gewesen, sondern erst mit dem menschlichen Geschlecht zu seyn angefangen habe [4]). Das innere Wort war ihm so der vom Geiste Gottes ausgegangene und in der Identität des Wesens mit ihm verbundene allgemeine Menschengeist, wie er in den einzelnen menschlichen Seelen sich individualisirt. Weit weniger lassen sich die Vorstellungen des Campanus, so weit sie uns noch bekannt sind, nach ihrem inneren Zusammenhang begreifen. Die Grundlage seiner Trinitäts-Idee scheinen die Stellen 1. Mos. 1, 26. 27. und 5, 1. 2. gewesen zu seyn, aus wel-

4) Trechsel a. a. O. S. 19.

chen er so argumentirte: „Wenn Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichniß geschaffen hat, der Mensch aber als Mann und Weib geschaffen ist, als ehelich verbundener Mensch, in welchem zwei Personen Ein Mensch sind, weil es auch nur Ein Wesen ist, und nicht zwei Wesen; so folgt hieraus, daß auch in Gott und Gottes Gestalt zwo Personen sind, und doch nur Ein Gott. So sey nun auch, wenn Christus sich mit dem Vater Eins nenne, diese Einheit von einer göttlichen Verknüpfung und Einigung zweier Personen in Eine Gottheit zu verstehen, wie Mann und Weib ehelich verknüpft werden. Dieses eheliche Bild sey der einige Spiegel des göttlichen Bildes und Geheimnisses, wer das eheliche Bild nicht verstehe, dem sey es unmöglich zu verstehen, wie zwo Personen in der Gottheit und beide Gott seyen und doch nur Ein Gott sey und bleibe." Es ist hier zwar soviel klar, daß das Trinitätsverhältniß, indem der in demselben enthaltene Unterschied nach der Weise der gnostischen Systeme der ältesten Zeit als eheliches und geschlechtliches Verhältniß aufgefaßt wird, auf ein natürliches Verhältniß zurückgeführt werden soll, mit welcher weiteren Vorstellung vom Wesen Gottes dieß aber zusammenhängt, ist nicht zu sehen. Wenn er ferner behauptete, der Sohn habe keinen Anfang in der Zeit gehabt, er sey in Beziehung auf die Welt ewig und anfangslos, in Beziehung auf den Vater aber habe er einen Anfang, sofern er in der Ewigkeit aus der Substanz desselben hervorgegangen sey, so steht dieß zunächst in keinem Widerspruch mit der kirchlichen Lehre, wie stimmt aber damit das untergeordnete Verhältniß zusammen, in welches er den Sohn zum Vater sezte, wenn er ihn als Logos einen Amtmann, eiuen Unterherr nnd Diener, einen Boten und Gesandten Gottes nannte? Es läßt sich hierüber so wenig etwas Näheres sagen, als über die Stellung, welche er dem heiligen Geist gab, dessen Persönlichkeit er auch in der Schrift so wenig begründet fand, daß sie ihm der faulste Punct in der Welt zu seyn schien.

In den zwar etwas genauer bekannten, aber nicht viel besser geordneten, Vorstellungen des David Joris, welcher gleichfalls den Saz voranstellte, daß Gott ein einiger, unpersönlicher Gott sey und bleibe, nicht drei Götter, unterschieden aber in seinen Personen, wie der christliche Glaube und das athanasianische Symbol lehre, scheint der Hauptpunct die Idee der innern geistigen Geburt des ewigen göttlichen Worts gewesen zu seyn. Christus ist ihm der Sinn und Wille Gottes vor allen Dingen, das Wort Gottes, und der, der dasselbe wirkt und vollbringt, kein fleischlicher Christus, sondern der geistige mit dem Geist, die Natur, Allmacht und Kraft Gottes, der lebendige Odem und das Licht Gottes, der einige Geist und Vater der Geister, von welchem und durch welchen alle Worte und Glieder des Lebens, die Tugend, Kraft und Macht, alle Erneuerung zum himmlischen Wesen und zur Größe Gottes kommt. Dieser geistige Christus ist nicht Fleisch geworden, weil der keines Wechsels und keiner Verringerung fähige Gott nie Mensch, Geist nie Fleisch, Licht nie Finsterniß werden kann. Wenn er aber gleichwohl die Gestalt Christi nach dem Fleisch angenommen und in ihm gewohnt hat, um mit den Menschen umgehen und sich ihnen mittheilen zu können, so kann er unter der Menschwerdung nur den geistigen Proceß verstanden haben, durch welchen das ewige verborgene Wort Gottes dem menschlichen Verstande klar und begreiflich wurde, den Eintritt Christi in das Bewußtseyn der Menschheit, um in und aus uns geboren zu werden, in welcher Beziehung er auch von einer, in bestimmten Perioden durch drei hohe und auserkorene Menschen Gottes erfolgenden, Offenbarung sprach, und sich selbst als denjenigen betrachtete, welcher nach Moses und Christus die nicht blos den Patriarchen und Propheten noch verborgene, sondern auch von Christus nach dem Fleische und von den Aposteln noch nicht klar und deutlich ausgesprochene, vollkommene geistige Erkenntniß zu bringen habe, damit von jezt an der wahre

Christus nach dem Geiste erscheine und das ewige Reich Gottes aufgerichtet werde. Wie er die Erlösung nicht in das äussere Leiden und Sterben sezte, sondern behauptete, daß wir uns innerlich erlösen müssen durch das Leiden und Sterben unsers alten Menschen, so sah er überhaupt in der äussern Geschichte Christi ein leibliches Vorbild des neuen geistigen Lebens [5]).

Schon dieses Wenige, was sich aus den fragmentarischen Nachrichten über die ältesten Antitrinitarier der Reformations-Periode hervorheben läßt, kann uns einen Begriff davon geben, welche Ideen schon damals in jener so tief bewegten Zeit auch in Beziehung auf unser Dogma gährten, und welche Ursache daher auch die Reformatoren hatten, sich gegen sie auszusprechen. Es zeugt von einer sehr richtigen Beurtheilung der ersten Anfänge jener, in der Folge so weit sich erstreckenden, Bewegung, daß Melanchthon schon in der augsburgischen Confession sich veranlaßt sah, sowohl neue als alte Samosatener zu verdammen [6]). Welcher Grund hiezu vorlag, und wie treffend es war, durch die, diesen Irrlehrern gegebene, Bezeichnung zugleich auf die alte Zeit zurückzuweisen, aus welcher so viele, damals zuerst in Bewe-

---

5) Trechsel a. a. O. S. 44 f.

6) Aug. Conf. P. I. art. 1. Aus chronologischen Gründen kann zunächst nur an Hetzer und Denk, vielleicht auch an Campanus, in keinem Falle aber an Servet gedacht werden. Melanchthon ahnte schon damals, was er einige Jahre nachher, im J. 1533, in einem Schreiben an Camerarius noch bestimmter aussprach: περὶ τῆς τριάδος *scis me semper veritum esse, fore ut haec aliquando erumperent. Bone Deus, quales tragoedias concitabit haec quaestio ad posteros:* εἰ ἐστὶν ὑπόστασις ὁ λόγος, εἰ ἐστὶν ὑπόστασις τὸ πνεῦμα. In demselben Jahr schrieb Melanchthon an Brenz: *Non dubito, quin paulo post magnae de hac re controversiae exoriturae sint.* Bretschneider Corpus Reform. Vol. II. S. 630. S. 660.

gung gekommene, Ideen mit Einem Mal wieder auftauchten, zeigt die Geschichte der folgenden Zeit.

Die in den genannten Irrlehrern oder Schwarmgeistern, wie Luther sie treffend nannte, gleich Feuerfunken ausgestreuten und bald da bald dort an einen entzündbaren Stoff sich ansezenden Ideen erhielten erst in dem Spanier Michael Servet, welchen der Zug seines Geistes demselben Kreise zuführte, eine festere Consistenz und Haltung. Dieß ist es, was Servet seine historische Bedeutung gibt. Er wurde der Mittelpunct, in welchem jene vereinzelten, noch formlosen, Elemente sich zur Einheit zusammenschloßen, und durch die Energie seines Geistes sich zu einer in sich zusammenhängenden Theorie ausbildeten.

Wenn wir dem Entwicklungsgange der Lehre Servets, wie sie in den verschiedenen Schriften [7]), in welchen er sie

---

7) Die Hauptschrift Servets ist die im J. 1553 unter dem, seinen Standpunct characteristisch bezeichnenden, Titel herausgegebene: Christianismi restitutio. Totius ecclesiae apostolicae ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis, baptismi et coenae Domini manducationis, restituto denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo. בעת ההיא יעמוד מיכאל השר καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ. Die Schrift enthält folgende Theile: 1. *De trinitate divina, quod in ea non sit invisibilium trium rerum illusio, sed vera substantiae Dei manifestatio in verbo et communicatio in spiritu, libri VII. L. I. de homine Jesu Christo et simulachris falsis. L. II. quorundam locorum expositionem continens. L. III. personae Christi in verbo praefigurationem ostendens, visionem Dei et verbi hypostasim. L. IV. nomina Dei ejusque essentiam omniformem manifestans et rerum omnia principia. L. V. in quo agitur de spiritu sancto.* Die beiden folgenden, das sechste und siebente, bestehen aus

darstellte, vor uns liegt, folgen, so stunden für ihn von Anfang an zwei Säze fest, auf welchen seine Theorie in ihrer Durchführung und weiteren Ausbildung durchaus beruht: 1. den Saz, daß die Vorstellung einer in drei Personen unterschiedenen und getheilten Gottheit, wie nach der kirchlichen Trinitätslehre das Wesen Gottes gedacht werden muß, völlig unhaltbar und undenkbar ist, und 2. der damit eng zusammenhängende Saz, daß ebendeßwegen, weil es in Gott nicht verschiedene Personen gibt, in der Person Christi das Princip seiner Persönlichkeit nicht jene zweite Person gewesen seyn kann, welche die kirchliche Lehre den Sohn Gottes nennt, sondern Christus seinem substanziellen Wesen nach Mensch war. Wie er aber als Mensch zugleich Gott sey, die gottmenschliche Einheit der Person Christi, welche der eigentliche Mit-

---

den zwei Dialogen: *Dial. I. agit de legis umbris et Christi complemento, angelorum, animarum et inferni substantia. Dial. II. modum generationis Christi docens, quod ipse non sit creatura, nec finitae potentiae, sed vere adorandus verusque Deus.* 2. *De fide et justitia regni Christi, legis justitiam superantis, et de charitate libri III.* 3. *De regeneratione superna et de regno Antichristi libri IV.* 4. *Epistolae triginta ad Joannem Calvinum, Gebennensium concionatorem.* 5. *Signa sexaginta regni Antichristi et revelatio ejus jam nunc praesens.* 6. *De mysterio trinitatis et veterum disciplina ad Philippum Melanchthonem et ejus collegas Apologia.* Die früheren Schriften Servet's sind: De trinitatis erroribus libri VII. Per Michaelem Serveto, alias Reves ab Arragonia Hispanum 1531. (Ausführlicher Auszug bei Trechsel a. a. O. S. 68 f.), und Dialogorum de trinitate libri II. Die sieben ersten Bücher der Restitutio sind identisch mit diesen beiden früheren Schriften, nur hat sie Servet theilweise umgearbeitet in die Restitutio aufgenommen. — Vgl. Heberle, Michael Servet's Trinitätslehre und Christologie, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840. H. 2. S. 3 f.

telpunct seiner Lehre ist, diese in die Mitte zwischen jene beiden Hauptsäze fallende Frage ist der Punct, auf welchem sich seine Lehre erst im Verlauf ihrer weitern Entwicklung zu ihrer bestimmten Gestalt ausbildete. Diese drei Momente sind in der Lehre Servets zu unterscheiden, um sie nach ihrem Ursprung und in ihrem innern Zusammenhang richtig aufzufassen.

Die immer wiederkehrenden Vorwürfe, welche Servet in dem heftigsten und bittersten Tone der kirchlichen Trinitätslehre machte, kommen im Allgemeinen darauf hinaus, daß sie tritheistisch und atheistisch, überhaupt eine durchaus sophistische Lehre sey. Die drei unkörperlichen Dinge, welche die kirchliche Lehre in ihren drei Personen von einander unterscheidet, können mit der Einheit Gottes schlechthin nicht zusammenbestehen [8]). Es sind drei Personen, drei Hypostasen, drei Substanzen, drei Wesen, somit schlechthin drei Götter. Sind also die nicht wahre Tritheisten, welche schlechthin drei real verschiedene Götter annehmen? Dieser Tritheismus ist schon deßwegen Atheismus, weil er das Wesen Gottes dadurch aufhebt, daß er den an sich Einen Gott in drei Theile zertheilt, und ihn aus denselben äusserlich zusammensezt. Servet bestreitet die Trinitätslehre nicht blos wegen des unbegreiflichen Verhältnisses ihrer Dreiheit zur Einheit, sondern vor Allem schon aus dem Grunde, weil ihm der ganze Unterschied, welchen sie in ihren drei Personen in das Wesen Gottes sezt, als ein völlig willkürlicher, in der Natur der Sache selbst auf keine Weise begründeter, erschien. In diesem Sinne nannte er die Dreiheit der kirchlichen Lehre ein Trennen und Zerschneiden der Gottheit und ihre Einheit ein bloßes Aggregiren und Connotiren, d. h. ein blos äusserliches und nominelles Zusammenfügen [9]). Doch nicht blos

8) Vgl. Christ. restit. S. 29 f.

9) A. a. O. S. 30.: *Veri hi sunt tritheitae, et veri sunt athei,*

von dieser Zertheilung der Einheit in eine Dreiheit von Personen konnte er sich keinen vernünftigen Grund denken, auch die Beschaffenheit dieser Personen selbst schien ihm mit dem Begriffe Gottes zu streiten. Dieß meinte er, wenn er, wie er so oft thut, die Personen der Sophisten unkörperliche, metaphysische, rein abstracte, durchaus unvorstellbare Wesen nennt [10]). Ließe sich mit der kirchlichen Trinität ein vernünftiger Begriff verbinden, so müßte jedes dieser drei Wesen nach seinem eigenen bestimmten Begriff gedacht werden, und es müßte möglich seyn, sich das Eine ohne das Andere vorzustellen. Sie können ja, wie die Vertheidiger der kirchlichen Lehre behaupten, nur connotativ vorgestellt werden, aber selbst eine solche connotative Vorstellung ist nicht möglich, ohne daß jede dieser drei Personen auch absolut gedacht wird [11]). Es ist eine allgemein anerkannte Regel, daß jeder

---

qui Deum unum non habent nisi tripartitum et aggregativum. Connotativum Deum habent, non absolutum. Vgl. S. 17.: *Hoc nunc constat, Deum nos non ita dissecare, nec in partes discerpere, ut dissecant et discerpunt sophistae* (bei ihm der gewöhnliche Name für die Anhänger der kirchlichen Trinitätslehre). S. 108.: *Parum esset vocabulis abuti, nisi et Deo ipso abuterentur eum varie secando, discerpendo et dilacerando.* Um die Aeusserlichkeit dieses Verhältnisses zu begreifen, spricht er öfters von einem *triclinium*, auf welchem der eine da, der andere dort sitze, wie z. B. De trin. I. a. a. O. S. 34.

10) A. a. a. S. 30.: *Non solum tres illas res in uno Deo stare non posse, sed et inimaginibiles esse.* Vgl. S. 41. 51. 108. 117.

11) A. a. O. S. 30 f. will Servet aus den eigenen Principien der Trinitarier beweisen, daß man sich schlechthin keine Vorstellung von einem solchen Trinitätsverhältniß machen könne. *Nam habens notitiam trinitatis haberet notitias distinctas illarum trium rerum, et sic staret, habere notitiam unius non habendo notitiam alterius, quod omnes negant.* —

Begriff von einem in der Anschauung gegebenen Object abstrahirt werden muß; wie kann aber diese Regel hier ihre Anwendung finden? Servet sezt als eine unbestreitbare Wahrheit den aristotelischen Saz voraus, daß nichts Gegenstand des vorstellenden und denkenden Bewußtseyns seyn kann, was nicht zuvor Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung war [12]). Da nun dieß bei der kirchlichen Trinitätsvorstellung auf keine Weise stattfindet, so kann diese Vorstellung selbst nur für eine völlig inhaltsleere, jedes realen Grundes ermangelnde, gehalten werden. Sofern man sich aber nichts vorstellen kann, ohne daß dem Gedanken irgend eine Anschauung zu Grunde liegt, kann auch die Trinitätsvorstellung als Vorstellung nicht ohne alle Anschauung seyn, aber was können nun, so betrachtet, die drei Personen anders seyn, als leere Einbildungen, nichtige Bilder nicht blos von einer Trinität, sondern, da auch das von den Personen zu unterscheidende Wesen Gottes sein eigenes Phantasiebild haben muß, auch von einer Quaternität, welche die Phantasie bethören, und eben dieß ist es, was die Trinitarier zu wahren Atheisten macht, da der wahrhaft ohne Gott ist, dessen Vorstellung von Gott so sehr ohne alle Realität ist, daß sie sich in ein leeres Nichts auflöst [13]). So oft Servet auf diesen

---

Respondent ipsi, aliquem habere notitiam trinitatis, quia habet notitiam Dei, connotando, quod sit tres illae res. Sed haec responsio est manifeste vana, et sophistarum figmenta sapit, in terminis connotativis omnia sita. — Omnis significatio connotativa etiam praesupponit absolutum. — Si absoluti esse possunt de rebus divinis conceptus, quales illi sunt?

12) A. a. O. S. 31.

13) A. a. O. S. 31.: *Si oculatus sis et advertas, trinitatem tuam invenies esse falsarum in imaginativa specierum motum, qui dementatum te tenet. Athei vere sunt trinitarii omnes. Nam quid aliud est, sine Deo*

Hauptpunct seiner Polemik kommt, enthält er sich der schonungslosesten Ausdrücke nicht, um die kirchliche Trinitätslehre als die monströseste Ausgeburt der menschlichen Phantasie zu bezeichnen [14]). Auch hat er es nicht unterlassen, den Widerspruch, welcher ihm im Ganzen zu liegen schien, durch die einzelnen Vorstellungen, durch welche er sich hindurchzieht, zu verfolgen, und über die Fragen und Distinctionen, an welche die Scholastiker ihren Scharfsinn nutzlos verschwendeten, seinen bittern Spott auszulassen [15]).

---

esse, quam de Deo cogitare non posse, objecta semper intellectui nostro quadam imminenti trium rerum confusione, a qua semper, quum de Deo cogitamus, dementamur? Tres sunt in cerebro mali spiritus, qui homines ita fascinant, ut ait Joannes Apoc. 16. *Sufficit credere, inquiunt ipsi, quamquam res non sit intelligibilis. In hoc stultitiam suam pandunt, quod rem admittunt inintelligibilem. — Ipsa cerebri confusio est tibi objectum fidei.*

14) Man vgl. z. B. S. 59.: *Si in illis aeternitatibus duae distinctae res incorporeae similes et aequales pariter erant, gemelli duo erant, non pater et filius. Ac perinde, si tertia ibi similis et duabus aequalibus addatur, tergeminos dices Geryones.* — S. 119.: *Invisibili via est eis adoratio ignoti Dei, imo tricipitis monstri. Tricipitem quendam Cerberum, tripartitum quendam Deum, quasi tria puncta in uno puncto, tres illas res in una re conclusas inintelligibiler somniant. Substantias omnes coelestes ad similitudinem mathematici puncti redigunt. Deum ipsum esse ajunt sicut punctum in eadem planitie pluries repetitum et in uno simplici puncto tria puncta.*

15) Wie besonders a. a. O. S. 44 f. — *Circa peculiares illarum trium personarum proprietates innumeri alii sunt syllogismi indissolubiles. Longus est de personis sermo in primo libro sententiarum* (dist. 25 — 35.) *ubi Scotus*

Eine solche Lehre konnte nach Servets entschiedenster Ueberzeugung auch nicht den geringsten Grund in der Lehre der Schrift haben. Der Begriff der trinitarischen Person im Sinne der kirchlichen Lehre ist der Schrift völlig fremd. Die ganze Lehre von der Trinität ist erst mit jenem großen Verderbniß, das im Papstthum zu seiner Vollendung kam, in die Kirche eingedrungen und in ihr herrschend geworden. Die ältesten Väter der Kirche, ein Ignatius, Polykarpus, Justinus, Irenäus, Clemens, wissen nichts von ihr, selbst Tertullian ist noch ein Zeuge für die ursprüngliche Wahrheit, obgleich er schon von ihr abschweift, und schon damals die Ausartung und Verfälschung der reinen Lehre begann, besonders in der römischen Kirche, der Quelle aller Verkehrtheit, welche schon zur Zeit des Bischofs Victor so klar kund that, von welchem bösen Geiste sie besessen war. Doch war es erst das Zeitalter Silvesters, in welchem die Wahrheit ganz verdrängt wurde und die Täuschungen des Antichrists auf so lange Zeit den vollkommenen Sieg gewannen, bis

---

et Ocham, sectarum principes, in quibusdam notionibus, relationibus, formalitatibus et quiditatibus, de quibus nec Christus nec apostoli unquam cogitarunt, fundamenta nostrae fidei ponunt (vgl. S. 42, wo Servet sagt, entweder könne man nur offenbarer Tritheist seyn, *aut necesse est scotizare). Chaos est confusum, et exitialis chimaera, in qua nullus est ordo, sed sempiternus horror. Quid hic memorem horrida praestigia Lombardi, quem ut magistrum venerantur sophistae? — Quis, obsecro, nisi penitus amens logomachias has sine risu toleraret? Nec in Thalmud nec in Alchoran sunt tam horrendae blasphemiae. Haec nos hactenus audire ita sumus assuefacti, ut nihil miremur. Futurae vero generationes stupenda haec judicabunt. Stupenda sunt vere, plus quam ea daemonum inventa, quae Valentinianis tribuit Irenaeus.*

ndlich jezt erst durch Gottes Offenbarung das hellere Bewußtseyn über sie aufzugehen beginnt [16]). Unsäglich aber ist das Unheil, das hieraus für die christliche Kirche entstanden ist. Diese Lehre allein ist die Ursache, daß nicht nur die Juden, weil sie einen so offenbaren Tritheismus mit ihrer uralten Lehre von der Einheit und Einfachheit Gottes nicht vereinigen können, zwischen dem N. und dem A. T. nur den auffallendsten Widerspruch sehen [17]), sondern auch die Muhamedaner, sosehr sie die Wahrheit der christlichen Offenbarung und Christus als den größten Propheten, als das Wort und den Geist Gottes, anerkennen, mit gerechtem Abschen von dem Christenthum sich hinweggewendet haben [18]). Und

16) A. a. O. S. 19. 22. — *Certamen illud inter illas invisibiles personas de aequalitate vel inaequalitate naturae, quod a Sylvestrino seculo totum orbem per Arrianos concussit, fuit inventum Satanae, ut mentes hominum a cognitione veri Christi alienaret, et tripartitum nobis Deum faceret.* Besonders ist hier zu vergleichen S. 670 f. die Apologie an Mel.: *Non est veritas omnino fugata, donec coepit bestiae regnum, in quo penitus vicerunt Antichristi illusiones, tres illi daemoniorum spiritus, quos in eo regno praevalituros docet Joannis revelatio. Miro draconis artificio meretrix magna Babylon, ut orbis provincias olim occupabat, ita inter dissipatas ecclesias mysterium iniquitatis agebat, totius terrae primatum ambiens, ut in templo Dei quasi Deus sederet Antichristus. — Impleta vero sunt omnia. Revelante Deo jam cognoscuntur illius imposturae.*

17) A. a. O. S. 34.

18) A. a. O. S. 35 f. — *Omnia fere Christo tribuens (Mahometus) — ab incorporeis illis tribus diis, seu tribus in uno Deo distinctis rebus invisibilibus est graviter offensus. Ob pravam illam trinitariorum doctrinam descivit a Christianismo; res miserabilis et orbi tristissima. Incorporea illa deitas, realiter distincta, causam illi dedit negandi Christum esse Deum.*

wie viele höchst ungereimte Irrlehren hat in der christlichen Kirche selbst jener Eine Grundirrthum zur Folge gehabt [19])!

An den ersten blos negativen Saz, daß es keine trinitarische Gottheit im Sinne der kirchlichen Lehre gibt, schließt sich der zweite, zunächst gleichfalls negative, die Person Christi betreffende, Saz an: Christus ist als Sohn Gottes nicht, wofür ihn die Trinitarier halten, er ist als Sohn Gottes nicht mit jener zweiten trinitarischen Person auf eine Weise identisch, mit welcher seine menschliche Persönlichkeit nicht zusammengedacht werden kann, sondern er ist, was mit jenem negativen Saz als positive Behauptung unmittelbar verbunden ist, als Sohn Gottes wesentlich Mensch. Die Christologie Servets hängt hier aufs engste mit seinem Widerspruch gegen die Trinitätslehre zusammen. Gibt es keine Mehrheit göttlicher Personen, so kann auch das eigentliche Subject der Person Christi nicht eine göttliche Person seyn, sondern es ist, was es als persönliches Subject ist, nur als Mensch, und je klarer sich daher die Realität seiner menschlichen Persönlichkeit nachweisen läßt, um so klarer geht hieraus auch hervor, daß er nicht im Sinne der Trinitarier der Sohn Gottes ist. In diesem Ideen-Zusammenhang legt Servet das größte Gewicht auf den Saz, daß Christus wesentlich Mensch ist, und geht daher in der Entwicklung seiner Lehre von dem Menschen Jesus als der Thüre und dem Wege aus, um die Sophisten zu widerlegen, welche ohne von diesem Fundament aus zur Erkenntniß des Wortes aufzusteigen, auf einen ganz andern Sohn kommen, und den wahren Sohn Gottes in Vergessenheit bringen. Er bezeichnet so selbst seinen Standpunct als den dem Standpuncte der Trinitarier entgegengesetzten. Während nämlich diese aus der abstracten objectiven

19) *Audi nunc portenta, quae trinitarios consecuta sunt, ut intelligas, uno absurdo dato multa sequi semper absurda.* S. 36—46.

Gottes-Idee heraus den Sohn Gottes construiren, stellt er sich dagegen auf die gegebene feste Basis des menschlichen Daseyns, um von dieser aus erst auf den Sohn Gottes zu kommen, und der Gang seines Beweises schreitet daher in den drei Säzen fort, in welchen alles an der unmittelbaren Wahrheit des demonstrativen Pronomens hängt, 1. dieser ist Jesus Christus, 2. dieser ist der Sohn Gottes, 3. dieser ist Gott [20]). In diesen Säzen selbst aber beruht alles auf der Wahrheit des Hauptsazes, daß dasselbe Subject, das die evangelische Geschichte Jesus nennt und als menschliches Individuum vor Augen stellt, der Sohn Gottes ist, und ebendeßwegen nach der durchgängigen Lehre der Schrift unter dem Sohn Gottes kein anderes Subject zu verstehen ist, als dieses menschliche Individuum Jesus Christus. Daß der Name Sohn Gottes in der Schrift nicht von dem Worte, getrennt von dem menschlichen Subject, sondern nur von dem auf menschliche Weise gebornen Menschen gebraucht werde, ist die entschiedenste Behauptung Servets [21]), deren Nachweisung

---

20) Er sagt im Eingange seines ersten Buchs de trinit.: *Pronomine ad sensum demonstrante ipsum hominem, verberibus caesum et flagellatum, concedam haec tria simpliciter vera esse: primo hic est Jesus Christus, secundo hic est filius Dei, tertio hic est Deus.*

21) Apol. a. a. O. S. 689.: *Ea vox filius proprio significatu accipitur pro homine filio. Ne unus quidem dari potest in scripturis locus, in quo ponatur vox filius, quae non accipiatur pro homine filio. Scripturae docent, et natura docet, hunc esse filium, qui fuit foetus et embryo. Omnium praedicatio semper fuit, hunc Jesum esse Christum, verum filium Dei unigenitum. Ejus individui, cujus proprium est vocabulum Jesus, proprium est vocabulum Christus, et ejusdem est proprium et naturale esse filii. Ejus item proprium est esse filii, cujus proprium est generari. Proprie autem vere, realiter et*

aus der Schrift er für die Hauptaufgabe seiner Untersuchung erklärt [22]). Den Hauptirrthum der Trinitarier fand er daher darin, daß sie einen von dem menschlichen Subject verschiedenen Sohn Gottes annehmen, was die nothwendige Folge habe, daß sie den Einen Christus in zwei Söhne Gottes trennen, in einen metaphysischen und unsichtbaren, und einen sichtbaren menschlichen, in einen eigentlichen und einen uneigentlichen, als Trinitarier seyen sie somit auch wahre Nestorianer [23]), und indem sie als Nestorianer zwei Söhne Gottes

---

naturaliter genitus est homo. Dic mihi tu, unde filii significatio? An non eum dices proprie filium, quem ex muliere substantialiter genitum, ex ea vides nascentem? — Vgl. S. 11. 108.: *Si locum mihi aliquem ostendas, quo verbum illud filius olim vocetur, fatebor me victum.*

22) Auf das von Calvin verfaßte, aus 38 Säzen bestehende, Verzeichniß seiner Irrlehren erwiederte Servet: *Scopus meus totus fuit, quod nomen hoc filius in sacris literis proprie tribuatur homini filio, idque semper, sicut eidem proprie semper tribuitur nomen Jesus et nomen Christus.* Schlüsselburg Catal. Haer. L. XI. S. 1206 f.

23) Epist. a. a. O. S. 581.: *Ne unus quidem est in scripturis locus, in quo dicatur sine homine filius. Quare ergo vos facitis sine homine filium? Error maximus est. Erroris causam si velis audire, paucis ego referam. Christum fuisse apud Deum legentes et aeternam ei tribui generationem divinam audientes metaphysici sophistae invisibilem alium filium imaginari coacti sunt.* Vgl. De trin. I. a. a. O. S. 12.: *Si corporalis vere hic est filius Dei, et incorporalis est aliquis alius realis invisibilis filius, sicut jam duo reales filii, quoquo modo eos in unum cumulum unias: quia duo sunt geniti, et duo nati.* — S. 38.: *Ad ipsosmet sophistas et ad eorum ecclesiam me converto, inprimis ostendens, eos esse veros Nestorianos et duos filios re ipsa fateri, quamquam verbo negent, sicut negabat Nestorius. — Lege — et hos*

behaupten, und doch beide wieder in das Verhältniß der Einheit zu einander sezen müssen, bleibe ihnen nur übrig, von einer Menschheit zu reden, ohne ihn als wahren Menschen anzuerkennen. Ihre sophistische Lehre von einer communicatio idiomatum sey nur dazu erfunden, die zweite Person der Trinität, die ihnen ein anderer Sohn Gottes sey als der Sohn der Maria, connotativ als Menschen zu bezeichnen [24]).

Von den beiden der kirchlichen Lehre entgegengesezten Säzen: Christus ist als Sohn Gottes nicht die zweite Person der Trinität, und er ist wesentlich Mensch, schritt Servet zu dem positiven Hauptsaz seiner Lehre fort: derselbe Christus, welcher wesentlich Mensch ist, ist Gott, und der Hauptpunct in der Entwicklung seiner Lehre ist daher die Frage, wie diese beiden Begriffe Gott und Mensch in der Person Christi innerlich zur Einheit vermittelt sind. Wie wichtig dieser Punct in der Lehre Servets ist, wie er hier am meisten mit sich selbst rang, um seine Theorie ihrem Princip gemäß in sich abzuschließen, sehen wir daraus, daß hier gerade ein merkwürdiger Fortschritt in der Ausbildung derselben stattfand. Seine spätere Vorstellung war eine wesentlich andere als seine frühere. Ursprünglich nämlich hatte er behauptet, daß

Nestorianos videbit, Deo odibiles sophistas. Quin et Athanasius ipse, trinitariorum princeps, in dialogis duos filios facit.

24) De trin. l. a. a. D. S. 15.: *Ea, quae sunt naturae, ab eo usurpant, negantes esse filium Mariae, negantes esse hominem, sed humanitatem. Negant hominem esse hominem, et concedunt Deum esse asinum. — Ad quod figmentum communis schola sophisma quoddam communicationis idiomatum adinvenit. — Ac tunc per communicationem concedunt hanc propositionem: filius Dei est homo, id est, secunda persona sustentat humanam naturam, et ita est illa connotativus homo.*

Christus nicht von Natur und durch sich selbst, sondern durch Gnade und Mittheilung der Gottheit Gott sey, weßwegen er sich Joh. 10. auf ähnliche Weise, nur in höherem Grade als die in der Psalmstelle Angeredeten, für Gott habe gehalten wissen wollen [25]). Allein schon in den im folgenden Jahre erschienenen zwei Dialogen über die Dreieinigkeit sezte er an die Stelle dieser früheren Behauptung, welche er nun selbst für eine kindische Vorstellung erklärte, die andere, daß Christus von Natur Gott sey, und dem Fleische nach aus dem Wesen Gottes gezeugt [26]). So bedeutend dieser Unterschied zu seyn scheint, so greift er doch in den Entwicklungsgang der Theorie Servets nicht tiefer ein, da Servet auch schon in seiner frühern Schrift in demselben Sinne, in welchem nachher weiter hievon die Rede seyn wird, von einer Gestalt Christi in der Person des Worts und von dem Worte als dem wahrhaften Lichte gesprochen hatte [27]).

Ist nun aber nach der eigentlichen Lehre Servets Christus nicht durch Gnade, sondern von Natur Gott, ist es, wie Servet wiederholt versichert, ohne alle Sophismen schlechthin wahr, daß Christus dem Fleische nach der natürliche Sohn Gottes ist, so ist das speculative Interesse nur um so mehr darauf gespannt, wie er beides zugleich seyn kann,

---

25) De trinit. error. I. f. 12. b.: *Declarat ibi Christus se Deum non natura, sed specie, non per naturam, sed per gratiam. — Et, ut inquit Paulus, accepit a Deo patre honorem et gloriam, quae omnia secundum gratiam sunt, nam per naturam, solum patrem dici Deum, satis indicat scriptura dicens: Deus et Christus.* In der Stelle Phil. 2, 6. urgirte er den Ausdruck μορφὴ θεοῦ, unter welchem Paulus keine göttliche Natur, sondern nur die göttliche Macht und Wunderkraft Christi verstanden habe. Vgl. Trechsel a. a. O. S. 71.

26) Trechsel a. a. O. S. 103. Heberle a. a. O. S. 27.

27) Trechsel a. a. O. S. 78. 94.

wesentlich Gott und wesentlich Mensch. Der Grund dieser Behauptung kann nur in Servets Ansicht vom Wesen Gottes liegen. Die Hauptidee derselben ist die absolute Unbegreiflichkeit und Undenkbarkeit Gottes. Wo keine Anschauung, keine Vorstellung ist, ist auch kein Denken möglich, da das Denken nur durch die gegebene Anschauung seinen realen Inhalt erhält. Da nun das Wesen Gottes an sich kein Gegenstand einer Anschauung ist, so kann es auch nicht Gegenstand des Denkens seyn. Man hat, sagt Servet, das Wesen Gottes auf dem Wege der Negation zu bestimmen gesucht, und daher von Gott gesagt, er sey nicht Licht, sondern mehr als Licht, nicht Wesen, sondern mehr als Wesen, nicht Geist, sondern mehr als Geist, er gehe überhaupt über alles Denkbare hinaus, aber auf diesem Wege kommt man nicht auf den wahren Begriff Gottes, man weiß nicht, was Gott ist, sondern nur, was er nicht ist. Gibt es also einen Begriff Gottes, so kann er dem Menschen nur durch eine Anschauung zu Theil geworden seyn, in welcher Gott dem Menschen sich selbst geoffenbart und sein an sich seyendes Wesen dem menschlichen Bewußtseyn aufgeschlossen hat. Alle Erkenntniß Gottes kommt daher nur aus der in der heiligen Schrift gegebenen Offenbarung Gottes, und da der höchste Entwicklungspunct der göttlichen Offenbarung Christus ist, so ist alles wahrhafte Gottesbewußtseyn nur durch Christus vermittelt [28]. In Christus wird das an sich unsichtbare Wesen Gottes auf unmittelbare Weise angeschaut, und das christliche Gottesbewußtseyn hat einen ganz andern realen Inhalt als das der Juden und Muhamedaner, welchen sonst der Christ ganz gleich stehen würde, wenn er nicht durch die ihm in der Person Christi gegebene Anschauung auch erst den allein wahren Begriff Gottes erhalten hätte. Ohne diese reale Grundlage sind alle jene allgemeinen Vor-

28) De trinit. III. a. a. O. S. 110.

stellungen vom Wesen Gottes, die Prädicate, welche die Philosophen ihm beilegen, indem sie von den Wirkungen auf die Ursache schließen, ohne alle Haltung und Consistenz [29]). Eben darin liegt daher auch der Grund, warum Servet der kirchlichen Trinitätslehre immer den Hauptvorwurf macht, daß ihre Personen unkörperliche, unsichtbare, metaphysische Wesen seyen, abstracte Vorstellungen ohne alle Realität [30]), während es doch zum Begriff der Person gehört, daß sie eine äussere Darstellung, eine in der Anschauung gegebene Form ist. Gibt es daher einen Sohn Gottes, in welchem das unsichtbare Wesen Gottes sichtbar wird, so kann er nur eine sichtbare menschliche Person seyn, und die Wahrheit des christlichen Gottesbewußtseyns beruht einzig nur darauf, daß die Apostel in der Person, in dem Körper Christi den unmittelbaren Reflex Gottes ebenso äusserlich anschauten, wie wir ihn jezt innerlich anschauen, da die Anschauung sowohl eine äussere, sinnliche, als auch eine innere und geistige ist [31]). Alles dieß scheint jedoch nur auf den psychologischen Saz

29) A. a. O. S. 112.: *Ex effectis syllogizamus — tamen peculiarem, singularem seu abstractam* (d. h. von der Sache selbst abstrahirte, also eigentlich concrete) *ejus notitiam nunquam habuit Aristoteles, — totus ille de causis et motibus Aristotelis discursus aliud nihil est, quam quaedam in cerebro visibilium phantasmatum transpositio.*

30) A. a. O. S. 110.: *Notitiae abstractae, quas de Deo se seorsim habere jactant sophistae, nihil penitus sunt aut illusiones potius coram Deo. Quis sanae mentis Christianus Turcas, Saracenos et alios ethnicos aequales nobis faciat in visione Dei aut formanda de Deo notitia? — Nos qui Deum per Christum videmus, aliorum falsas de eo imaginationes manifeste experimur. Quid enim potuit unquam homo de Deo imaginari, priusquam se illi visibilem praebuit?*

31) A. a. O. S. 111. vgl. 108.

zurückzuführen, daß die Anschauung das erste und wesentlichste Element des menschlichen Erkennens ist, somit ohne das in der unmittelbaren Anschauung Gegebene auch keine der Sache selbst adäquate Vorstellung, kein reales objectives Denken möglich ist. Wir würden aber die Lehre Servets nicht richtig auffassen, wenn wir sie nur davon verstehen würden, daß ohne die durch die Person Christi vermittelte Offenbarung kein wahres Gottesbewußtseyn möglich ist. In welchem Verhältniß aber diese Offenbarung zur Natur Gottes steht, und wiefern Christus als der Vermittler derselben oder als Sohn Gottes wesentlich Gott ist, wird hieraus noch nicht klar. Das psychologische Verhältniß der Anschauung und des Denkens hat selbst wieder das Verhältniß des Geistes zum Körperlichen und Materiellen zu seiner Voraussezung, und der Saz, daß das Wesen Gottes nur in der Person Christi angeschaut werden kann, beruht auf dem höheren Saz, daß Gott überhaupt als Geist nur in der Materie oder im Fleische sich offenbaren kann, und in dieser wesentlichen Einheit des Geistes und des Fleisches selbst wesentlich der Gottmensch ist. Dieß ist der innere Zusammenhang der Lehre Servets, auf dessen Entwicklung die tiefere Auffassung derselben beruht.

Nur vom psychologischen Standpunct aus behauptet Servet, daß das Wesen Gottes völlig unbegreiflich und für jede Vorstellung unerreichbar ist. Er behauptet auch wieder in einem sehr positiven Sinn, daß Gott wesentlich Geist ist, die die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit in sich begreifende geistige Substanz [32]). Der Hauptsaz seiner Lehre nun ist, daß alles, was in dem geistigen Wesen Gottes an sich auf geistige Weise ist, in Christus auf körperliche Weise

32) De trin. II. a. a. O. S. 74.: *Tota dei plenitudo — plene habitat in hoc corpore. — Quidquid habet Deus, Christo inest substantialiter et corporaliter.*

existirt [33]). Ebendamit ist die an sich zum Wesen Gottes gehörende gottmenschliche Einheit ausgesprochen, Christus ist wesentlich Gott und wesentlich Mensch, aber zwischen diesen beiden Begriffen Gott und Mensch liegen mehrere Momente, durch welche erst ihre Einheit vermittelt wird. Gott ist als reiner Geist die unendliche, alles in das Seyn und Leben schaffende, Substanz: als die Fülle alles Lebens, als das unendliche Meer alles substanziellen Seyns [34]) ist er in sich selbst lebendig und kräftig genug, sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen. Diese Selbstoffenbarung Gottes leitet Servet aus einem willkürlichen Acte Gottes ab: Gott offenbarte sich, weil er sich offenbaren konnte und wollte: aber er faßt sie auch wieder als einen im Wesen des Geistes an sich gegründeten Proceß auf. Es gehört an sich zur Natur des Geistes, sich selbst anschaulich zu machen, in einem sichtbaren Reflex darzustellen und äusserlich zu objectiviren [35]), und das erste Moment dieses Selbstvermittlungsprocesses des Gei-

---

33) De trin. III. a. a. O. S. 120.: *Deus ipse essentia sua est mens omniformis.* — S. 137.: *Ab aeterno erant in Deo rerum omnium imagines seu repraesentationes in sapientia ipsa; — nam Deus in se ipso, in lumine suo omnia videbat, rerum omnium ideas, velut in speculo lucentes sibi insitas habens.*

34) De trin. IV. a. a. O. S. 125. Die *essentia Dei omniformis* ist nicht *essentia simpliciter*, sondern *essentians essentia seu esse faciens. Non est Deus instar puncti, sed est substantiae pelagus infinitum omnia essentians, omnia esse faciens, et omnium essentias sustinens.*

35) De trin. III. a. a. O. S. 120.: *Incorporeus in se Deus et imperceptibilis ratione mirabili nobis prolata per verbum se exhibuit perceptibilem, et in verbo erat spiritus. Hoc non arguit in Deo corpus, sed ineffabilem et omniformem mentis rationem. Ipsius intellectus est haec mira potentia, ut in eo reluceat corporis ratio.*

stes, durch welches sein an sich seyendes Wesen auch ein geoffenbartes und gewußtes, somit für den Geist seyendes wird, ist das Licht. Das Licht ist der Spiegel des Geistes, das wunderbare Band, in welchem Geistiges und Körperliches, Inneres und Aeusseres, Ideales und Reales zur Einheit verknüpft sind, das vermittelnde Element, in welchem die Idee in die Materie sich hineinbildet, und sich gleichsam in ihr verkörpert, und die Materie hinwiederum zur hellen durchsichtigen Form der Idee wird [36]), das Licht ist es, in welchem alles sein Seyn und Bestehen hat, es ist die Form von jeglichem Ding, das Schönste der sinnlichen und übersinnlichen Welt, das bildende Princip für das Himmlische und Irdische, das Geistige und Körperliche, von welchem die ganze Welt ihre Form und Schönheit hat, und in welchem alles mit einander verwandt und verbunden ist: es ist das Princip, in welchem alles äusserlich angeschaut, und alles innerlich im Lichte des Geistes vorgestellt wird. Das Licht, in welchem der Geist sich etwas vorstellt, steht in natürlicher Verwandtschaft mit der äussern Form, welche der Gegenstand der äussern Anschauung ist [37]): alle Gedanken des Geistes sind leuchtende Lichtgestalten, und alle äussern Dinge Reflexe

---

36) De trin. IV. a. a. O. S. 147.: *Lux est, quae cum corporalibus spiritualia connectit, omnia in se continens et palam exhibens ipsis oculis intuenda. Imagines in anima sitae sunt natura lucidae, naturalem lucis cognationem habentes cum externis formis, cum externa luce, et cum essentiali ipsa animae luce.* — S. 150.: *Hoc proprium lucis est, non solum ideam naturaliter exprimere, sed formam substantialem essentialiter continere.*

37) Alles Vorgestellte ist nur dadurch vorstellbar, daß es das Licht als Princip seines Wesens in sich hat. De trin. IV. a. a. O. S. 151.: *Non posset res aliqua ex se ipsa lucis formam et naturalem illam imaginem in speculum vel oculum mittere, nisi in se ipsa lucem formaliter contineret.*

desselben Lichts. Es ist nichts so körperlich, das nicht einen Lichtfunken, als die innerste Form seines Wesens in sich enthielte, nichts so geistig, das nicht einen Lichtstrahl, in welchem es sich selbst abspiegelt, von sich ausgehen ließe, und das Wesen Gottes selbst ist als die Einheit aller Ideen und Formen das in der Unendlichkeit seiner Lichtstrahlen sich abspiegelnde unendliche Licht [38]). Hiemit ist schon gesagt, daß das Licht, welchem Servet diese hohe Bedeutung gibt, nicht blos das geschaffene, sondern das ungeschaffene ist, oder das ewige Wort Gottes, Christus. Christus ist der ursprüngliche Lichtrefler Gottes, das Licht, in welchem alles zur sichtbaren Schöpfung geworden ist; wie aber das Licht die natürliche Einheit des Idealen und Realen ist, so ist auch Christus selbst beides zugleich, sowohl der Urgedanke des göttlichen Geistes, als auch die Urform, in deren Lichtgestalt das Wesen Gottes sich selbst abspiegelt. Wenn Gott als die wesentliche

---

38) Man vgl. hierüber den ganzen Abschnitt De trin. IV. a. a. O. S. 143—149. — *Species illae visibiles, a re quavis in speculum missae et deinde in oculum reflexae, sunt quaedam lucis scintillae, prae se ferentes ipsam formam et rei ipsius imaginem in speculo visam. Magno Dei artificio res non ita corporalis continet in se lucidam imaginem, formam et effigiem rei corporalis: ut est in ipsa vere incorporali luce Dei, in qua omnes res mundi relucent. Non sunt in Deo membra corporea, sed veluti radii rerum omnium corporales formas referentes, ut in speculo referuntur. Absque reali Dei partitione aut divisione sunt in immensitate lucis ejus infiniti radii, infinitis modis relucentes. Imo haec tota radiorum et repraesentationum specularis ratio desuper habet originem. — Non sunt in Deo res distinctae, sed in ejus luce relucent facies infinitis modis infinitae, entia omnia. Et singula in ea ipsa lucis idea consistunt, in qua relucent, omnia Deo praesentia et ei insita.*

Einheit aller Formen und Körper ohne eine Veränderung seiner selbst in jeder Form erscheinen, in jeder sich selbst sichtbar und betastbar machen kann, so hat er die Form Christi, als den ewigen Gedanken seines Geistes, zur Urform gemacht, und zum Urquell des Lebens, welcher in der Schöpfung und Menschwerdung offenbar wurde. Dieser Gedanke Gottes war die Zeugung des Sohnes, aber es war noch nicht der reale vom Vater unterschiedene Sohn, sondern das natürliche Wissen Gottes, der Gedanke Gottes, welcher als der natürliche Reflex des göttlichen Wesens Christus auf natürliche und substanzielle Weise in sich enthielt [39]). Dieser mit dem Licht identische, ideell und substanziell in ihm enthaltene Christus ist demnach noch nicht der reale wahrhaft gezeugte Sohn, sondern im Unterschied von demselben zunächst nur das Wort, und dieses ewige Wort, welches, wie das Licht, das Princip von allem ist [40]), kann somit als das zweite Moment des göttlichen Selbstoffenbarungsprocesses betrachtet werden. Es ist als die ratio Dei, oder die idealis ratio nur ideell, was der Sohn auf reale Weise ist, und Servet hält diese beiden Momente, das Wort als das zweite, und das auf dasselbe folgende dritte, den Sohn, durch den öfters wiederholten Saz: olim verbum, nunc filius, streng auseinander. Das Wort war zwar auch schon der Sohn, und man spricht mit Recht von einer ewigen Zeugung des Sohnes in dem Wort, mit welcher zugleich die Welt geschaffen worden ist, aber jener Sohn war noch nicht der

---

39) De trin. IV. a. a. O. S. 150.: — *naturalis scientia Dei, vitam jam agens. Ut speculo naturalis est rei propositae relucentia, ita ratio illa Dei erat naturalis relucentia, ipsum Christum naturaliter referens et essentialiter continens.* Dieser Christus war die substanzielle Form des von Gott gezeugten Sohns.

40) *Verbum in quo omnia consistunt lucis ejusdem ratione.* A. a. O. S. 150.

reale, sondern der persönliche, d. h. die Person und Substanz des erst werdenden Sohnes [41]). Zwischen diese beiden Momente, den persönlichen und den realen Sohn, fällt die ganze alttestamentliche und vorchristliche Offenbarung, welche von der christlichen zwar wesentlich unterschieden ist, aber, wenn auch verhüllt, an sich doch schon dasselbe enthielt, was in der Folge durch die Menschwerdung nur zu seiner vollen Realität gekommen ist. Denn Gott hielt nur mit Rücksicht auf die Form der zeitlichen Entwicklung [42]) das Wort der Zeugung Christi bei sich zurück, um durch die Vermittlung verschiedener Zeichen und Symbole die Herrlichkeit Christi in um so hellerem Lichte hervortreten zu lassen. Darum stellte auch schon jener ideelle persönliche Sohn den Menschen in sich dar [43]), schon in dem Worte bei Gott war das Bild,

---

41) De trin. II. a. a. O. S. 90.: *Olim verbum, nunc filius. Tribuitur quidem filio Jesu Christo aeterna generatio. Filium hunc hominem, hunc Jesum, dicimus ab initio apud Deum fuisse in propria persona et substantia. Verbum erat olim personalis filius in persona et substantia futuri filii. Nam erat oraculum illud* (das Wort) *persona Christi apud Deum. Ab aeterno apud Deum est hic ipse Jesus Christus, personaliter et essentialiter, secundum substantiam corporis et spiritus. Concedendum igitur, verbum fuisse olim personalem filium, non realem.* Vgl. S. 85.: *Ea ipsa generationis Christi prolatio fuit causa creationis omnium. Per eam ipsam verbi prolationem seu Christi exhibitionem, proferendo factam, sunt simul omnia creata.*

42) *Juxta dispensationem temporum.* A. a. O. S. 56.

43) De trin. III. a. a. O. S. 92.: *Verbum erat* λόγος, *idealis ratio, jam hominem referens.* Es war *futuri hominis persona.* Wegen dieser *persona* nannte Servet das Wort den persönlichen Sohn, indem er sich auf die gewöhnliche Bedeutung des Worts Person berief. *Exterior hominis species, facies et repraesentatio, persona et in scripturis*

die Gestalt und Person des künftigen Menschen Jesus Christus, und diese Gestalt und Person, diese Repräsentation des Menschen in Gott liegt auf mystische Weise allen Stellen der Schrift zu Grunde, in welchen von einem Bilde, einer Gestalt nnd Person die Rede ist. Wenn von den Propheten gesagt wird, daß sie Gott gesehen haben, so sahen sie Christus in Gott und Gott durch Christus, sie sahen die Substanz Christi, wie wir die Substanz Gottes in Christus sehen. Das erste Urbild jener urbildlichen Welt war der Mensch Christus Jesus. Das war die Gestalt, in welcher Moses Gott von Angesicht zu Angesicht sah. Es war, wie in den Engelserscheinungen, in welchen gleichfalls das Bild Christi sichtbar wurde [44]), die in dem ungeschaffenen Lichte leuchtende Gestalt Christi, welche die Gestalt Gottes war. Der Sünde wegen aber war damals noch immer bis auf Christus die Anschauung Gottes durch eine dazwischen liegende Wolke verhüllt, und er konnte nicht offen und unmittelbar, wie jezt, angeschaut werden. Alles im Gesez und in der Prophetie war nur ein Christus vorbildendes Schattenbild [45]), nur wie

---

et alibi semper vocatur. A. a. O. S. 108. Aus der Identität dieses persönlichen Sohns als des Logos mit Gott erklärte Servet auf eigene Weise die Anthropomorphismen des A. T. *Non est sine significatione, quod in veteri testamento toties in Deo legas manus, oculos, faciem, et pedes corporalibus oculis visos, et quod nihil horum in novo testamento reperiatur, sed ejus oppositum, nempe Deus spiritus est. Ratio est in promptu, quia tunc Christi apud Deum persona figurabatur. Non erat tunc realis distinctio patris a filio, sed ipsi Deo tribuebantur formae corporeae, quae nunc sunt in filio.*

44) A. a. O. S. 101.: *In verbo erat Christi persona per angelum gesta.* S. 102: *In angelis erat ministerium figurationis, cum lucis verbi participatione.*

45) De trin. III. a. a. O. S. 95 f. — *In summa omnia, quae*

durch ein Fenstergitter ließ Christus im Geseze sich sehen, es war nur ein gebrochenes und geschwächtes Licht, wegen der Sünde Adams, und weil das Licht den Juden nicht leuchtete, wie uns. Gott zeigte sich damals noch erzürnt, jezt ist er versöhnt durch Christus. Nach der Zerreissung des alten Schleiers und Vorhangs gibt es jezt keine andere Hülle als das Fleisch Christi, welches die ganze Gottheit des Vaters substanziell in sich enthält. Hierin hat das dritte Moment, die Menschwerdung des Wortes im Fleische, die Zeugung und Geburt des realen Sohnes, seine eigenthümliche Bedeutung. Die Tendenz der Lehre Servets geht auch hier dahin, Christus in die engste und unmittelbarste Verbindung mit Gott zu sezen, und daher sein Verhältniß zu Gott, auch dem Fleische nach, als eine wahrhaft substanzielle Einheit aufzufassen. Wie Gott als Geist auch das Licht ist, und die Identität des Lichts und Worts auch schon den Menschen in sich schloß, so ist Christus auch dem Fleische nach substanziell aus dem Wesen Gottes, und Servet kann es nicht stark genug aussprechen, daß die Identität des Wortes mit Gott auch die substanzielle Einheit des Fleisches mit dem Wesen Gottes ist. Als Mensch ist Christus das aus Gott hervorgegangene Wort: das Wort Gottes ist der Same, aus welchem Christus erzeugt ist, sein Leib, sein Fleisch ist selbst das Wort Gottes, denn substanziell ist das Wort Fleisch geworden, so daß Wort und Fleisch Eins sind, weil das Wesen beider dieselbe Lichtsubstanz ist. Ebendeßwegen ist die Zeugung des Sohnes im Fleische eine ewige. Von Ewigkeit hat Gott das substanzielle Wort aus sich hervorgebracht, und in dieser Hervorbringung diesen Sohn in der Maria substanziell aus sich erzeugt. Es ist dieselbe Zeugung des Menschen, welche

sunt in lege, sunt umbra corporis Christi. S. 259.: *Tota lex est veluti mulier praegnans, vere nondum adepta filium.*

von Ewigkeit substanziell ihren Anfang aus Gott nahm, und substanziell in der Maria vollendet wurde. Es kann daher nur eigentlich verstanden werden, wenn von Christus gesagt wird, daß er vom Himmel herabkam: denn indem das himmlische Wort auf der Erde Fleisch wurde, wurde es zur Substanz des Fleisches, und das Fleisch selbst wird himmlisch genannt, da es eine wahrhaft göttliche und himmlische Substanz in sich hat, und es ist als himmlisches Fleisch aus der Substanz Gottes selbst erzeugt [46]).

Die Lehre Servets hat hier, wie von selbst erhellt, ihre höchste Spize. Alle seine sowohl negativen als positiven Behauptungen schließen sich in dem Saze zusammen: das Fleisch Christi ist aus dem substanziellen Wesen Gottes selbst. Je eigenthümlicher diese Behauptung ist, um so mehr fragt es sich, wie wir sie in dem ganzen Zusammenhang der Ansicht Servets zu nehmen haben. Ist das Fleisch Christi aus der Substanz Gottes selbst, so scheint ja dadurch das Wesen Gottes selbst materialisirt zu werden, und wenn gleichwohl Christus erst als der in der Maria erzeugte und aus ihr geborene reale Sohn Fleisch geworden ist, wie läßt sich diese Fleischwerdung in der Zeit mit der absoluten Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes vereinigen?

---

46) De trin. II. a. a. O. S. 48 f. — *Absque sophistarum idiomatibus nos concedimus, ipsum Christi corpus, ipsam Christi carnem esse verbum Dei.* — S. 72.: *Caro ipsa de coelo, cum habeat caro illa in se substantiam vere divinam de coelo.* — S. 74.: *Caro ipsa Christi est coelestis de substantia Dei genita.* — S. 50.: *Eadem est carnis hujus, quam verbi illius essentia. Est enim formalis ipsa lux essentia rei.* — S. 77.: *Essentiam corporis humani dat substantialis forma verbi, sicut forma est, quae dat esse rei, et haec ab initio est. Imo in essentia elementari est Christus jam ab initio; — essentia corporis et animae Christi est verbi et spiritus deitas*

Es könnte scheinen, die substanzielle Fleischwerdung des Worts sey nur von einer Wirkung zu verstehen, durch welche das ewige Wort Gottes den Menschen Jesus hervorgebracht hat, ohne daß dabei an die substanzielle Einheit der hervorgebrachten Wirkung mit der hervorbringenden Ursache zu denken wäre. Servet vergleicht das Wort mit dem Worte des Evangeliums, wie es als Same in dem Herzen des Menschen wirkt, und die Erzeugung Christi aus dem Samen des Worts mit der Erzeugung des innern Menschen. Wie der neue innere Mensch durch die Kraft des göttlichen Geistes erzeugt wird, so ist Christus durch das Wort Gottes vom heiligen Geist erzeugt. Das Wort wirkt in uns wahrhaft zeugend, gleich jenem Worte, das das Wort der Erzeugung Christi war [47]). Auch andere Vergleichungen, deren sich Servet bedient, scheinen nur darauf hinzuweisen, daß Christus, dem Fleische nach, durch die innere Macht des göttlichen Worts, oder durch eine Wirkung der göttlichen Allmacht erzeugt ist [48]). Allein demungeachtet darf das Verhältniß nicht auf diese Weise gedacht werden. Nicht in die ethische Macht des Worts, sofern es der gebietende Wille ist, sondern in die physische Wirksamkeit desselben, sofern es das Licht ist, ist die Erzeugung des Fleisches zu sezen. Wie das Wort an sich Licht ist, so ist es auch an sich Fleisch. Das Ver-

---

47) A. a. O. S. 49.

48) A. a. O. S. 78.: *Hanc similitudinem accipe. Si potentia mihi daretur, ut per oris flatum in muliere filium generarem, tunc si emisso flatu ego recederem, dicere mulieri possem: filium genui, filium in te relinquo, qui veniente temporis plenitudine factus homo ex te nascetur. Flatus hic non est realis filius, sed ratione seminalis virtutis genitum tunc filium dicimus. Ita in Deo non fuit inter res illas generatio invisibilis filii, sed verbi prolatione est facta generatio post apparentis carnis, quae est filius Dei benedicti.*

mittelnde ist auch hier das Licht, als die Einheit des Natürlichen und Geistigen. Die Erzeugung des Fleisches aus dem Worte ist daher derselbe Naturproceß, durch welchen aus der Substanz des Lichts alle materiellen Dinge entstehen, die Elemente und Qualitäten aller natürlichen Dinge sind daher wie in dem Licht, so auch in dem Worte. Servet unterscheidet vier Principien der natürlichen Dinge, zwei materielle und zwei formelle. Die materiellen sind Erde und Wasser, die formellen das wärmende und trocknende Sonnenlicht und der kalt und feucht machende Glanz des Wassers. So gibt es vier erste Qualitäten und vier Elemente, aber nur in zwei Elementen sind jene ursprünglichen Qualitäten, im Feuer Wärme und Trockenheit, im Wasser Kälte und Feuchtigkeit [49]. Wie aus diesen Elementen, durch die Vermischung der drei obern, des Wassers, der Luft und des Feuers, mit dem vierten der Erde alles entstanden ist, so entstund auch der Leib und das Fleisch Christi: die drei obern Elemente aus der Substanz des Vaters verbanden sich mit dem aus der Mutter genommenen Erdstoff auf dieselbe Weise, wie in der Schöpfung der Welt Himmel und Erde zur Einheit eines organischen Ganzen zusammentraten [50]. Dasselbe durch die Doppel-

---

49) De trin. IV. a. a. O. S. 161.

50) A. a. O. S. 159.: *Sunt in Christo superiora tria elementa de substantia patris. Sicut paternum nostrum semen est aqueum, aereo et igneo spiritu plenum, ita in Christo nubes illa oraculi Dei, velut aquea, aerea et ignea fuit ros naturalis geniturae Christi, nihil in se terreum continens. In summa nihil in foetibus est a patre terreum sed a matre.* Vgl. Dial. II. a. a. O. S. 263.: *Ros ille coelestis et lucidae nubis obumbrans virgini ejus semini et sanguini sese citra carnis libidinem immiscuit, et humanam materiam in Deum transformavit.* — De trin. V. a. a. O. S. 165.: *Superioribus archetypi mundi elementis substantialiter conjunguntur inferiora in unius*

natur des Lichts vermittelte immanente Verhältniß Gottes zur Welt und materiellen Natur stellt sich nun in der Person Christi dar, und es ist klar, wie er durch seine Lehre die gottmenschliche Einheit in einem weit reelleren Sinne festzustellen glauben konnte, als dieß bei der kirchlichen Lehre der Fall war. Es ist die unmittelbarste Einheit Gottes und des Fleisches: Gott selbst ist ohne eine dazwischentretende Vermittlung das Subject der im Fleische existirenden Person Christi. Die weitere Frage ist hier zunächst nur, wie die in der Identität des Wortes und Lichtes an sich schon enthaltene Erzeugung des Fleisches gleichwohl, sofern sie sich auf ein bestimmtes einzelnes Individuum bezieht, als eine erst zeitlich gewordene angesehen werden kann? Sagt man, wie Servet diese Antwort gibt [51]), die Erzeugung sey sowohl eine zeitliche als ewige, auf ewige Weise sey es in der Hervorbringung des Worts vom Vater erzeugt, auf zeitliche nach dem Fleische in der Mutter, so könnte es scheinen, da bei Servet von einer ewigen Erzeugung des Sohns oder Worts im Sinne der kirchlichen Lehre nicht die Rede seyn kann, die Zeugung im Fleische werde nur als eine vorherbestimmte in das ewige Wesen Gottes gesezt. Es kann dieß aber nicht genügen, da es mit der zuvor entwickelten Theorie Servets in Widerspruch kommen würde. Die Erzeugung des realen fleischgewordenen Sohnes ist im Worte nicht blos vorherbestimmt, sondern selbst schon mitgesezt, sofern das mit dem Licht identische Wort an sich Fleisch ist, und es kann demnach durch die zeitliche Zeu-

Christi generatione. Omnium in Christo recapitulatio in summa ita colligitur. Verbo divino quasi rore geniturae Christi cum elementis his creatis simul se terrae miscente per actionem spiritus Dei extitit ipsum Christi corpus.

51) De trin. II. a. a. O. S. 78.: *Filius hic aeternaliter ex Deo, temporaliter ex homine nascitur.* Vgl. mehrere der schon angeführten Stellen.

gung und Geburt im Fleische nur für die sichtbare Erscheinung hervorgetreten seyn, was an sich schon vorhanden war. Enthält aber das ewige Seyn an sich schon dasselbe, was im zeitlichen Seyn nur für die äussere Erscheinung ist, so fällt alle Realität auf die Seite des Ewigen, und das Zeitliche ist nur der Reflex, in welchem, als seinem an sich bedeutungslosen Abbilde, das Ewige sich abspiegelt. Es kann uns daher nicht befremden, diese Ansicht von dem Verhältniß der sinnlichen und übersinnlichen, der zeitlichen und ewigen Welt als eine von ihm ausdrücklich ausgesprochene zu finden [52]), und wenn er, wie er öfters thut [53]), mit besonderem Nachdruck geltend macht, daß es für Gott keinen Unterschied der Zeiten gebe, weil für ihn alles absolute Gegenwart sey, so ist auch damit gesagt, daß das Zeitliche als das an sich Nichtige und Bedeutungslose im Ewigen aufgehoben ist.

Noch ist uns, um die Lehre Servets in ihrem innern Zusammenhang aufzufassen und ihre verschiedenen Elemente zur Einheit des Ganzen zu verknüpfen, ein weiterer Punct derselben übrig. Von dem Verhältniß des Geistes zum Sohne ist bisher noch nicht die Rede gewesen, und da Servet den Begriff des Sohnes in die Identität des Fleisches mit dem Wort und Licht sezt, und Gott als Geist mit dem fleischgewordenen Sohn, wie Geist und Materie, zur unmittelbaren Einheit sich zusammenschließen läßt, so scheint in seinem System für den Begriff des heiligen Geistes, in seinem Unter-

---

52) De trin. IV. a. a. O. S. 148.: *Hic mundus est res, quae non est, ac alterius rei existentis, scilicet intelligibilis mundi, simulacrum et umbra, in re autem, quae non est, veritas nulla est, in hoc ergo mundo veritas nulla est.* Ganz nach der platonischen Ansicht, zu welcher sich Servet bekannte.

53) Man vgl. z. B. De trin. II. a. a. O. S. 53.

schied vom Vater und Sohn, keine Stelle vorhanden zu seyn. Gleichwohl ist auch bei ihm vom Geist in seinem bestimmteren Sinne, oder vom heiligen Geist die Rede, und er will auch in dieser Beziehung das christliche Bewußtseyn auf keine Weise beeinträchtigen. Die Untersuchung dieser Frage greift tief in das Innere seines Systems ein, und schließt uns erst vollends seine Idee vom Wesen der Gottheit auf.

Wenn Servet der Lehre der Trinitarier den Vorwurf macht, daß sie drei unsichtbare Wesen in dem Einen Wesen, gleichsam drei Puncte in Einem Puncte annehme, und dieser getheilten und zerschnittenen Gottheit die absolute Einheit der Substanz entgegenstellt, so sezt er diese Einheit doch zugleich als eine unendliche Vielheit, und behauptet, daß so unendlich mannigfaltig die Dinge sind, welchen Gott sich mittheilt, ebenso unendlich mannigfaltig das Wesen Gottes an sich ist, weil die unendlichen Modificationen des göttlichen Seyns in den Dingen in Gott selbst auf ewige Weise präformirt sind. Diese unendliche Vielheit in der Einheit wird nun aber von ihm, da die beiden Grundformen des Seyns Geist und Körper sind, unter diesen beiden Gesichtspuncten aufgefaßt, und da alles, was Gott auf absolute Weise ist, als die unendliche absolute Substanz, auch Christus ist, Christus aber Körper und Geist zugleich, so ist es zunächst die Person Christi, durch welche der Begriff des Geistes vermittelt wird. Es gibt daher, wie man auch von zwei Personen spricht, einen doppelten Modus des göttlichen Seyns: der eine ist die Erscheinung im Worte, der andere die Mittheilung im Geist, der eine ist körperlich, der andere geistig, der eine aber ist so substanziell als der andere, und Körper und Geist sind auf gleiche Weise die Principien alles Seyns und Lebens, von welchen aus das göttliche Seyn in unendlich vielen Formen und Abstufungen bis zu den individuellsten Dingen herab, in welchen aber gleichwohl noch etwas Göttliches ist, sich

modificirt [54]). Zwischen Wort und Geist ist demnach dasselbe Verhältniß, wie zwischen Körper und Geist, beide sind die substanziellen Hauptformen des immanenten Verhältnisses, das zwischen Gott und der Welt stattfindet: im Worte offenbart sich Gott der Welt, sofern das Wort Gestalt, Person, Fleisch ist, und die äussere Erscheinung zu seinem Wesen gehört, im Geiste theilt sich Gott der Welt mit [55]). Der Unterschied dieser beiden Formen kann jedoch schon nach der bisher entwickelten Lehre Servets nicht als schlechthiniger Gegensaz genommen werden. Das Wort, obgleich es ihm wesentlich ist, Fleisch zu werden, ist an sich auch Geist. Servet behauptet daher, Wort und Geist seyen substanziell Eins und nur der Form nach verschieden, oder der Geist sey im Wort. Im Wort wie im Geist ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, und beide sind, sowohl in Gott als im Menschen, an sich Eins. Könnte man in dem Worte des redenden

54) De trin. IV. a. a. O. S. 129.: *Unicus est modus divinus insignis et principium aliorum. Hic est modus plenitudinis substantiae, modus divinus sine mensura, in solo corpore et spiritu Jesu Christi. Modus duplex, unde et duae dicuntur personae. Modus est apparitionis in verbo, et modus communicationis in spiritu, modus corporalis et modus spiritualis. Modus uterque substantialis, alias res essentians, in corpore et spiritu, fons omnis vitae, omnis lucis est spiritus. Haec est de rebus aeterna Dei cogitatio, et ad eum modum exhibitio, hinc alii omnes modi, ut a stipite rami, a radice surculi, a vite palmites.* Im fünften Buch De trin. a. a. O. S. 169 f. handelt Servet vom heiligen Geist, weil der Geist nur aus dem Wort erkannt werden könne.

55) De trin. V. a. a. O. S. 163.: *Quemadmodum Dei essentia, quatenus mundo manifestatur, est verbum, ita quatenus mundo communicatur, est spiritus, estque manifestationi annexa communicatio.*

Menschen den redenden Menschen selbst sehen, so würde man auch sehen, was das Wort selbst bedeutet, und müßte sagen, in dem sichtbaren Wort sey ein unsichtbarer aber vernehmbarer Geist. So ist in dem Worte Gottes der Geist, und im Geiste das Wort, und wie in Gott der Mensch war, so war in Gott der Geist des Menschen. Das Vermittelnde ist auch hier das Licht: das, worin beide, das Wort und der Geist Eins sind, ist die beiden gemeinsame Lichtsubstanz [56]), und wie das Wort durch die Vermittlung des Lichts auch Fleisch ist, so ist auch der Geist Geist und Materie zugleich: der Geist Gottes selbst enthält eine elementarische Substanz in sich, ebenso der Geist des Menschen, des Engels und des menschgewordenen Christus [57]). Wozu nun aber, muß man

56) A. a. O.: *Sermonis et spiritus erat eadem substantia, sed diversus modus. — Totum verbi et spiritus arcanum erat fulgens Christi gloria. — Lux semper communis consideratur verbo et spiritui.* Ebenso sey es auch schon bei jener Wolke gewesen, welche die symbolische Gestalt Christi war. *Secundum modum dispensationis unum elementaris haec nubis substantia fit tangibile solidum corpus, secundum alium fit venti spiritus, in eadem substantia, innatam semper lucem habente. Secundum modum unum apparebat Deus verbum in nube, secundum alium ibi spirabat, secundum utrumque semper lux, vere sine praestigio. Secundum modum unum est verbum in carne, secundum alium est spiritus in anima, secundum utrumque semper lux, vere substantialiter. Sicut Deus erat verbum, spiritus et lux in nube, ita nunc est verbum, spiritus et lux in Christo. Illa omnia conjunxit Deus in Christo, hypostatice et substantialiter in carne et spiritu.*

57) A. a. O. S. 181.: *Non est, quod verearis dicere, et animam nostram et ipsum Christi spiritum sanctum sibi essentialiter junctam habere ejusmodi elementorum substantiam, sicut verbum sibi junctam habet carnem. In-*

fragen, diese Verschiedenheit der beiden Formen, wenn doch beide substanziell Eins sind? Darauf gibt Servet nur die Antwort: dasselbe wesentliche Verhältniß, in welchem Gott zu den Creaturen überhaupt stehe, werde im Menschen dadurch ein reelleres und intensiveres, daß sich Gott mit dem Menschen in der Form des Worts und des Geistes verbinde [58]). Wie also die geschaffene Natur überhaupt die Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung, oder, so zu sagen, die Verleiblichung Gottes ist, so ist der Mensch die höchste und vollkommenste Form dieser Einheit Gottes und der Natur, weil er Geist, denkender selbstbewußter Geist ist, was ihn aber zum Geist macht, ist wesentlich nichts anders, als was die Natur überhaupt substanziell ist. Es ist überall in der Natur

---

separabiliter eam substantiam contingit ignis animae nostrae, et ignis spiritus nostri, ac ea fovetur et nutritur, ut ignem videmus liquore et aëre foveri et nutriri. — Imo seclusis his mundi elementis sola in se considerata illa a Deo veniens animae substantia, velut elementaris est, sicut et angeli substantia. Nam spiritus ipse Dei, qui est spiritus generationis Christi, a quo angeli et animae emanarunt, talem elementarem seu superelementarem substantiam continebat in archetypo mundo. Eam ipsam simul cum humano spiritu continet nunc spiritus Christi humanati.

58) A. a. O. S. 163.: *Hoc bene prius cogites, Deum immensum, qui creaturis universis est essentialiter conformatus et exhibitus, se homini multo magis conformasse et essentialiter exhibuisse per sermonem et spiritum.* — S. 164.: Daß Wort und Geist an sich Eins sind, *docet et ipsa rerum natura, a creaturis nos ad creatorem ducens. Quid mirum, si se homini ita conformavit Deus, cum sit creaturis universis conformatus? Essentia illa omniformis in essentia spiritus se nobis conformat. Essentia illa omniformis se talem exhibere potuit, qualem voluit.*

dieselbe Einheit des Geistigen und Natürlichen, und nur das macht einen Unterschied, daß diese substanzielle Einheit in einer Verschiedenheit von Formen sich darstellt, welche, sofern sie schon in Gott präformirt ist, nur die zum Wesen Gottes selbst gehörende Vielheit in der Einheit ist. Es gibt kaum ein anderes System, das sosehr wie das Servets als ein pantheistisches bezeichnet zu werden verdient in dem gewöhnlich mit diesem Worte verbundenen Sinn. Wie das Licht die Substanz, die substanzielle Form von allem ist, und Gott selbst wesentlich Licht ist, so sind die einzelnen Dinge die unendlichen Modificationen der Einen göttlichen Substanz, die Formen, in welchen das Wesen Gottes selbst zur geschaffenen endlichen Natur wird [59]). Gott ist also in allem, und ist

59) Am deutlichsten ist dieser Pantheismus Servets in folgender Stelle ausgesprochen (a. a. O. S. 187.): *Secundum dispensationis modum* (unter der Dispensation oder Disposition versteht Servet den dem Wesen Gottes immanenten Proceß, durch welchen Gott als Einheit zugleich die unendliche Vielheit ist, vermöge welcher er sich selbst zur Offenbarung bestimmt, in welchem Sinne *verbum manifestationis Dei dispositione divina fuit in ipsomet Deo*, a. a. O. S. 48., weßwegen Servet die Disposition als lebendigen Proceß dem starren Verhältniß der trinitarischen Personen entgegensezt) *est ex deitate deitas, sicut in ramulis, foliis et floribus est deitas ex deitate seminis et radiis, sicut in palmitibus est deitas ex deitate vitis successione quadam distributionis divinae. Vere ergo est spiritus sanctus modus substantialis a patre et filio distinctus, procedens, sensibilis, subsistens, aliud hic, aliud ibi loquens et agens. A Deo patre discernitur spiritus sanctus, ut dicamus esse Deum in spiritu sancto, sicut erat Deus in verbo, Deus in lumine, spiritus sanctus ex Deo nascitur, sicut ex Deo nobis nascitur lumen. Deus est pater spiritus sancti, sicut pater luminis, pater gloriae. Figura eadem dicitur Deus pater sapientiae, pater verbi, si sine*

an sich auf dieselbe Weise in den natürlichen Dingen wie im Menschen, und nur dadurch entsteht eine Verschiedenheit von Stufen und Formen, daß das Licht, als das Princip des allgemeinen göttlichen Lebens, obgleich an sich zwischen Geist und Materie kein wesentlicher Unterschied ist, sich bald mehr zu seiner reinen geistigen Gestalt verklärt, bald mehr zur festen Materie verdichtet. Der Mensch steht daher als Geist auf der höchsten Stufe des Naturlebens, nur entsteht hier die Frage, wie sich dazu die Behauptung Servets, daß der Mensch, was er als Geist ist, nur durch Christus ist, verhält? Es gehört dieß wesentlich zur Lehre Servets vom Geist, daß der Geist nur durch die Vermittlung Christi dem Menschen mitgetheilt wird, weßwegen eben der Geist von ihm der heilige, der Geist Christi, genannt wird [60]). Aus demselben Grunde unterscheidet Servet auch in Beziehung auf den Geist genau zwischen der vorchristlichen und christlichen Offenbarung. Im Gesez war der Geist noch nicht in dieser bestimmten und sichtbaren Weise gegeben, so daß er sich mit dem menschlichen Geist zur bleibenden persönlichen Einheit vereinigt hätte. Von einem heiligen Geist ist im A. T. noch gar nicht die Rede, sondern erst im N.; weil der Geist damals noch nicht war, was er jezt ist, gab es im Gesez nur fleischliche Heiligungen, keine Heiligung des Geistes. Wenn auch der Geist, welcher in den Propheten war, der Geist Christi war, so war es doch damals noch ein anderer Geist, eine

---

homine haec olim intelligas (Gott ist also heiliger Geist, oder an sich Geist, wie er an sich Wort und Licht ist). *Deus in spiritu habitat, et Deus est spiritus, Deus in igne habitat, et Deus est ignis, Deus in luce habitat, et Deus est lux, Deus est in mente, mentem inhabitat, et Deus est ipsa mens.*

60) Man vgl. z. B. a. a. O. S. 188.: *Per Christum solum datur spiritus, et est spiritus Christi humanati, nobis ita junctus.*

andere Dispensation der Gottheit, und er wirkte anders in ihnen als in uns, es war nur der Geist der Knechtschaft und der Furcht, nicht der Geist der Kindschaft Gottes. Erst mit dem neuen Bunde ist ein neuer Geist gegeben, weil die Heiligung nicht mehr auf materielle äusserliche Weise geschieht, sondern innerlich im Geiste [61]). Dieß ist der das Christenthum auszeichnende Vorzug, indem erst durch die Menschwerdung Christi der heilige Geist mit dem menschlichen Geist zur persönlichen Einheit verbunden worden ist. Durch Christus ist also erst der Mensch zum wahrhaft persönlichen Geist geworden; aber nach Servets Lehre ist er ja an sich schon Geist, in welchem Verhältniß steht daher, was er an sich ist, zu dem was er erst durch Christus wird, und wie kann der heilige Geist mit der menschlichen Seele zur substanziellen Einheit zusammengehen? Zur Beantwortung dieser Frage sagt Servet [62]): das Ganze sey sowohl Seele als heiliger Geist. Die Position der Gottheit ändere weder den Namen der Species noch des Individuums. Die Seele sey im heiligen Geist und der heilige Geist sey in der Seele. Wie Gott in Christus sey, Christus in Gott und Christus Gott sey, obgleich er Mensch bleibe, so werde die Seele durch die Wiedergeburt mit dem heiligen Geist hypostatisch Eins und bleibe Seele, wie der Mensch Gott werde und Eins mit Gott; daß aber das Ganze Eine Substanz sey, wie Feuer mit Feuer, Licht mit Licht, könne man sich auch so verdeutlichen, wenn man sich den Lebensgeist Christi als ein Ganzes vorstelle: Seele und heiliger Geist sey in ihm Ein Wesen. Ja, auch die Luft, die wir einathmen, werde mit unserer Seele substanziell Eins, wenn sie einmal innen im Herzen in unsern Lebensgeist wesentlich aufgenommen sey. Ueberhaupt seyen die darüber kommenden Formen mit der ursprünglichen Licht-

61) A. a. O. S. 184 f. S. 191 f.
62) A. a. O. S. 195.

form Eins. In diesem allgemeinen Saz schließt sich dieser Theil der Lehre Servets am besten in seinem wahren Sinne auf. So wesentlich für den Menschen die Mittheilung des heiligen Geistes durch Christus ist, und so hoch dadurch das Christenthum gestellt wird, so wird ihm doch dadurch nichts mitgetheilt, was er nicht an sich schon ist. Die Seele des Menschen ist ja an sich Geist [63]), ebendeßwegen kann, was durch den heiligen Geist zu ihr hinzukommen soll, nicht blos durch äussere Mittheilung, sondern nur durch innere Entwicklung in ihr entstehen, also nur dadurch, daß das an sich Seyende auch ein Gewußtes ist, zum Inhalt ihres eigenen Selbstbewußtseyns wird. So nur läßt sich denken, was Servet sagt, daß die substanzielle Einheit der Seele und des heiligen Geistes als Seele und als heiliger Geist dieselbe Totalität sey: es ist dasselbe Ganze, als Seele der Geist an sich und als heiliger Geist das Wissen des Geistes von sich, und wenn der Seele der heilige Geist gegeben wird, ist es nur wie wenn Licht mit Licht, Feuer mit Feuer sich verbände [64]), d. h. der heilige Geist ist nur der Geist im Geiste,

63) A. a. O. S. 180.: *In ipsa creata luce realiter et substantialiter omnia format Deus, lucis suae, seu ideae symbolum omnibus communicans et homini praeterea mentis divinae spiraculum influens. Illud a Deo nobis immissum animae spiraculum est lucerna quaedam, sive lucis scintilla. Deus ipse ignis est, et Deus spiritus est, a quo est in igneo nostro et aereo vitali spiritu ignea et spiritalis anima. In luce est prima animarum et aliarum rerum idea et in luce est naturalis vita, ut ait Joannes. Lux ipsa Dei est, qua naturaliter illuminatur omnis homo natus in mundo* (Joh. 1, 9.). *In lucido ipso Dei verbo est fons animae.*

64) *Pulchre secundum hanc rationem*, fährt Servet in der zuvor angeführten Stelle fort, *cohaeret animae nostrae spiritus sanctus in regeneratione datus, veluti lumen cum*

oder das Wissen des Geistes von sich, der Geist als selbstbewußter Geist. Servet faßte hier das Christenthum aus einem sehr würdigen Gesichtspunct auf: es ist der Fortschritt des Geistes zu seiner höhern Persönlichkeit, welcher durch das Princip des heiligen Geistes dadurch geschieht, daß sich Gott in der Form des Geistes, welcher dadurch selbst zu dieser bestimmten unterschiedenen Form der Gottheit geworden ist, mit dem Menschen vereinigt [65]). Was aber auf der einen

---

lumine, et ignis cum igne. Alioqui non diceretur regeneratio spiritus, nisi ad illius primae generationis et spirationis Dei similitudinem, et nova illuminatio veteris ratione excellentior.

65) A. a. O. S. 184.: *Unum sunt* (der Geist und der Sohn), *sicut Christus et pater unum sunt, quia concordant, et quia una eadem est deitas. Alius tamen et alius deitatis modus. In lege non talis datus est spiritus, essentia tali, distincta ac visibili, in unam cum humano spiritu hypostasim perpetuam coeunte. Ideo magis nunc secernitur et alius dicitur. Spiritus sanctus ante humanationem verbi in se erat modus deitatis substantialis, spiritui hominis non ita hypostatice unitus. Nunc substantialem habet adjunctionem perpetuam humani spiritus Christi.* Vgl. S. 196.: *Judaeis olim ad tempus dabatur spiritus in elementis animae incorruptibilibus. In nobis post regenerationem jugiter manet spiritus Christi cum elementis aeternis, qualia sunt in ipso resuscitato, sicut in nobis manet caro ejus aeterna. Non ita ante incarnationem cohaerebat Deus cum homine, sicut nunc cohaeret spiritus Christi humanati. Quod per ejus adventum in gratiam nostri factum est, ut ita nobis cohaereat humanatus spiritus. In regeneratione nostra accedit animae nostrae vere incorruptibilis, et cum interno incorruptibili homine perpetuo et inseparabiliter manet spiritus sanctus.* Der Begriff des heiligen Geistes wird daher so bestimmt Apol. a. a. O. S. 705.: *Spiritus Dei est generaliter in omnibus, at*

Seite die Vereinigung Gottes mit dem Menschen ist, ist auf der andern auch wieder die Erhebung des Menschen zu seinem eigenen Selbst, und dieses Ineinanderseyn des Göttlichen und Menschlichen, oder diese Einheit des Endlichen und Unendlichen, vermöge welcher das an sich Identische nur unter verschiedene Gesichtspuncte gestellt, und nach seinen zwei Seiten theils in seinem Fürsichseyn, theils in seiner Einheit mit dem allgemeinen Princip des Seyns und Lebens betrachtet wird, ist überhaupt der eigenthümliche Character dieser pantheistischen Ansicht [66]). Eben hieraus geht aber wohl auch klar genug hervor, daß auf dem Standpunct dieser Ansicht das Wesen des Christenthums nicht blos in das

---

spiritus sanctus peculiaris halitus dicitur ad humani spiritus sanctificationem, aura divina, pulsus divinus, sensus divinus, intus perceptibilis, substantialiter in anima subsistens. Hinc ipse est internus in nobis consolator, virtus in nobis divina.

66) Es gehört hieher besonders, was Servet de trin. V. a. a. O. S. 182. sagt: *Illud in summa est hic cogitandum, quod sicut secluso aëre vel igne seorsim intelligitur anima et cum illis anima totum anima una, idea una, ens unum, ita seclusa halitus creatura* (d. h. ohne das creatürliche Fürsichseyn, das die Seele zur bloßen Seele macht), *seorsim intelligitur spiritus sanctus, modus divinus, et id totum spiritus sanctus, spiritus vitalis Christi, unus spiritus sanctus. Adjectio deitatis in rebus ipsis, seu adjectio rerum in Deo ipso nomen non mutat, deitas in lapide est lapis, in auro est aurum, in ligno lignum, secundum proprias ideas* (d. h. der Stein für sich ist Stein, obgleich an sich göttlich). *Excellentiore iterum modo deitas in homine est homo, in spiritu est spiritus, sicut adjectio hominis in Deo est Deus, et adjectio spiritus hominis in eo est spiritus sanctus,* d. h. der Mensch für sich ist Mensch, wird aber der Mensch zu Gott hinzugesezt, in seiner Einheit mit Gott betrachtet, so ist er Gott, heiliger Geist.

unmittelbare Eingreifen einer schlechthin übernatürlichen Offenbarung, oder in die wundervolle Erscheinung Christi als dieses bestimmten einzelnen Individuums gesezt werden kann, sondern, wie sich auch Servet Christus als einzelnes Individuum gedacht haben mag, nach dem ganzen Zusammenhang seiner Lehre trat durch das Christenthum nur in das Bewußtseyn der Menschheit ein, was an sich in ihr war. Die Menschwerdung Christi und die in ihr enthaltene Mittheilung des heiligen Geistes an die Menschheit kann nur als das durch die geistige Natur des Menschen bedingte Erwachen des Geistes zu seinem höhern Selbstbewußtseyn betrachtet werden; was Christus als einzelnes geschichtliches Individuum ist, tritt ebendeßwegen in demselben Verhältniß zurück, in welchem in ihm ein in der Menschheit wirkendes allgemeines Princip zum Bewußtseyn kommt. Eben darin liegt auch der Grund, warum Servet so großes Gewicht darauf legt, alles was in der Zeit geschieht, jede besondere Form der Offenbarung Gottes, als von Anfang an präformirt zu betrachten. Alles, was geschichtlich hervortritt, ist daher nichts Zufälliges und Einzelnes, sondern es kommt nur darum zu seiner Erscheinung, weil es an sich schon ist. Gilt dieß überhaupt von allem, ist jeder, was er seiner höhern Natur nach ist, substanziell in Gott, so muß dieß vor allem von Christus gelten, welcher ja alles, was er ist, nur auf absolute Weise seyn kann. Wie er, der als Mensch im Fleische geborne Sohn, an sich Mensch und Fleisch ist, so ist auch der durch Christus mitgetheilte heilige Geist eine ewige Präformation Gottes. Es wird also nichts, was nicht an sich schon ist, und nur unter dieser Voraussezung läßt sich, was in den einzelnen Individuen auf zeitliche Weise ins Daseyn tritt, mit der absoluten Unveränderlichkeit Gottes vereinigen [67]).

---

67) *Esse*, behauptet Servet De trin. V. a. a. O. S. 186., *modos*

Die Vereinigung Gottes mit dem Menschen zur persönlichen Einheit im heiligen Geist ist der Punct im Systeme Servets, von welchem aus der innere Zusammenhang desselben sich am klarsten durchschauen läßt. In der Mittheilung des Geistes durchdringen sich Gott und Mensch zur lebendigsten Einheit. An sich aber ist Gott so absolut transcendent, daß er keine Gemeinschaft weder mit den Menschen noch mit den Engeln hat [68]). Vor der Schöpfung war in Gott nur absolute Ruhe und Bewegungslosigkeit, es gab noch kein actives und passives Verhältniß irgend einer Art: auch jener metaphysische Proceß, welchen die kirchliche Lehre zwischen den trinitarischen Personen annimmt, kann in Gott nicht gedacht werden. Gott ist überhaupt nicht auf diese Weise nach innen thätig, sondern nur nach aussen, alles aber, was er nach aussen wirkt, beruht auf einer ewigen Präformation in der urbildlichen Welt, durch welche Servet, so

---

divinos, quibus pater se mundo manifestat et communicat per solum Jesum Christum. Et ut eos ille nunc nobis exhibet, ita eos ab aeterno in Christi sapientia praeformavit. Modus divinus et substantialis est spiritus sanctus, modus aeternus in Deo et ejus plenitudo in Christo. Modus aeternus in Deo erat, in mente praeformatio quaedam. Praeformatio spiritus Christi in Deo vel hinc ostenditur. Si portio illa, aut scintilla, aut mensura, aut halitus, aut modus spiritus, qui erat in Petro aut Paulo, fuit olim substantialiter in Deo, quanto magis plenitudo ipsa Christi? Quando Petro et Paulo datur spiritus sanctus, non fit mutatio in Deo, nec ab eo novum quid realiter deciditur, sed ipsi mutantur, ea, quae ipsis erant parata, suscipientes per unionem et assumptionem de ipsis factam. Spiritus, qui eis datur, de Christo accipitur, et in Christo erat eis praeparatus. Immensa praeparatio et ineffabiles modi.

68) A. a. O. S. 186.

abstract er das Wesen Gottes an sich gedacht wissen will, es doch sogleich mit dem concreten Inhalt zusammendenkt, welcher zur Idee Gottes erst durch das Verhältniß Gottes zur Welt hinzuzukommen scheint [69]). Der eigentliche Gegenstand der göttlichen Präformation, das, was ebenso zum innersten Wesen Gottes gehört, wie nach der kirchlichen Lehre das Trinitätsverhältniß, war die Dispensation Gottes zur Einigung des menschlichen Geistes mit sich, oder zur Sendung seines Geistes, um den Menschen zu sich aufzunehmen und seinen Geist zur Einheit mit sich zu verbinden. Diese Selbstmittheilung Gottes aber, dieser Ausgang der Gottheit aus der Gottheit, hat zu seiner wesentlichen Voraussezung die Selbstoffenbarung Gottes, und es gibt daher eine doppelte Form dieser Bewegung Gottes nach aussen. Wie Gott in der Welt sich substanziell manifestirt, so theilt er sich auch substanziell mit. Wie er der Logos ist, so ist er auch der Geist. Im Worte befiehlt er das Werden der Dinge, im Geiste belebt er. Ohne das Wort wird nichts, im Worte aber ist der Geist und das Licht, ohne welches nichts Kraft und Leben hat. Die concrete Einheit dieser beiden Formen, das absolute Princip der Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes, oder Gott selbst, sofern der wesentliche Unterschied dieser beiden substanziellen Formen in ihm ist, ist Chri-

69) A. a. O. S. 189.: *Non est metaphysica rerum intus emissio, sed est egressio ad opera Dei. Non fuit intrinseca realis processio, qualem fingunt sophistae, sed fuit aeterna in archetypo mundo praeformatio, qualis fuit exhibitio. — Vere ante creationem nec erant Dei in se ipsum motus, nec erat actio, nec passio. — Nemo spirabat, nemo spirabatur. — Seclusis ergo intrinsecis illarum trium invisibilium rerum agitationibus nos dicimus dispensationem Dei esse, qua spiritum hominis sibi unit.*

stus [70]). Als Wort und Geist ist er demnach das Princip sowohl des körperlichen als des geistigen Seyns, und wie er als Wort auch an sich Mensch ist, so ist er sowohl die ursprüngliche Einheit der beiden Elemente des menschlichen Wesens, des Fleisches und des Geistes, als auch die Einheit Gottes und des Menschen, oder Gott, sofern es an sich zum Wesen Gottes gehört, Mensch zu seyn. Nur Christus ist daher das Princip, durch welches der Mensch das höhere geistige Leben in sich hat, oder, da der Geist selbst Gott ist, eine bestimmte Weise des göttlichen Seyns, im Geiste mit Gott Eins ist. Christus ist somit überhaupt auf absolute Weise, was der einzelne Mensch auf particuläre ist [71]). Es ist schon darauf aufmerksam gemacht worden, wie über dieser urbildlichen Bedeutung, welche Servet Christus zuschreibt, seine geschichtliche zurücktreten muß. Welche Bedeutung kann seine Menschwerdung als zeitliches Factum haben, wenn er an sich Mensch ist? Es spricht sich dieß auch in der eigenthümlichen Bedeutung aus, welche Servet der Auferstehung Christi gibt. Obgleich Christus nur dazu Mensch geworden ist, um durch die Mittheilung des Geistes die Menschen wie mit sich, so mit Gott zur substanziellen Einheit zu verbinden, so hatte doch, wie Servet behauptet, Christus selbst als Mensch vor seiner Auferstehung und Erhöhung den Geist noch nicht, sondern erst nach der-

---

70) A. a. O. S. 197.: — *Sicut substantia verbi manifestata et visa est in Christi corporalibus elementis, et eam substantialiter continet naturale corpus ejus, ita substantia spiritus Dei visa est in Christi spiritualibus elementis, et eam substantialiter continet naturalis spiritus ejus. Sicut verbum Dei cum ipsa hominis substantia est in Christo substantialiter unum corpus, ita et spiritus Dei et spiritus hominis est unus spiritus.*

71) A. a. O. S. 197.: *Ipse primario, nos secundario per ipsum.*

selben wurde ihm der neue Geist der Herrlichkeit zu Theil [72]). Ist hiemit nicht gesagt, daß, wenn auch Christus dieses bestimmte einzelne Individuum war, doch von dieser seiner zeitlichen Erscheinung sogleich wieder abstrahirt werden muß, um sich ihn als den zu denken, der er wahrhaft war? Daher kommt die Christologie Servets immer wieder auf den Hauptsaz zurück, daß Christus auf absolute Weise ist, was wir nur auf endliche sind. Wir haben nur creatürliche Elemente in uns, in Christus aber ist das Geschaffene mit dem Ungeschaffenen so zur substanziellen Einheit verbunden, daß auch sein Fleisch aus der Substanz des Geistes erzeugt, die Substanz des göttlichen Geistes seinem Fleische substanziell mitgetheilt ist. Und wenn sonst alles Körperliche der sinnlichen Welt ohne wahre Realität ist, so gilt dieß von dem Körper Christi nicht, der das wahrhaft reale Seyn selbst ist, das substanzielle Element unsers geistigen Lebens, die Speise, durch deren Genuß wir in der Einheit mit Christus dasselbe werden, was Christus auf absolute Weise ist [73]).

---

72) A. a. O. S. 185.: *Alium a se vocat Christus spiritum illum, cum ipse eum tunc non haberet, sed a patre promissum. Ipsemet Christus accepturus erat in resurrectione novum spiritum gloriae.* Vgl. S. 195.: *Dispensatione quadam Dei hoc resurrectioni servabatur. In Jordane fuit indicata nova regenerationis baptismi virtus et gloria, sicut Christus in sua regeneratione novum gloriae spiritum accepit, — atque ita sumus nos substantialiter unum cum ipso, sicut ipse unum est cum patre.*

73) A. a. O. S. 194.: *Sunt superiora tria elementa corpori et spiritui communia, quasi commune vinculum per quod anima terreno corpori alligatur* (von jenen drei obern Elementen unterscheidet Servet das irdische als das untere, obgleich es, wenn alles aus der Einen Lichtsubstanz ist, nicht wesentlich von ihnen verschieden seyn kann), *tam in Christo, quam in nobis. At in nobis sunt solum elementa creata*

Bedenkt man, daß nach der Ansicht Servets der Unterschied zwischen Geist und Fleisch überhaupt nur als ein fließender gedacht werden kann, so kann unter der Heiligung und Verklärung des Fleisches Christi in den Geist, oder der unbefleckten Reinheit, die es von Anfang an hatte, nichts anders verstanden werden, als daß Christus den endlichen Bestimmungen und Begrenzungen des menschlichen Daseyns nicht auf dieselbe Weise unterworfen war, wie andere Menschen, oder daß er überhaupt nicht ein einzelnes menschliches Individuum war, sondern der Mensch an sich, der Mensch nach der absoluten mit der Gottheit identischen Seite seines Wesens.

Es gehört überhaupt zu der eigenthümlichen Form der Lehre Servets, daß er als ein auf zeitliche Weise entstehendes und sich entwickelndes Verhältniß darstellt, was nach

ex creaturae generatione. In Christo sunt creata et increata ex creatoris et creaturae substantiali propagatione. Ratione igitur illius communis et substantialis vinculi inter carnem et animam aperte cognoscimus, ipsam Christi carnem esse de substantia spiritus sancti in Maria genitam. Quidquid est in Christo, sanctum est: in eo est sanctitas corporis et spiritus et immaculata caro. In solo Christo facta est per substantiam spiritus Dei ipsa carnis sanctificatio ac generatio, et substantia spiritus Dei ipsi carni substantialiter communicata. In eo igitur superius citato paradoxo, quod corporum hujus seculi non sit veritas, non comprehenditur ipsum Christi corpus, quod est ipsa veritas. Imo corpus ipsum est vere cibus spiritus et spiritui nostro in unam substantiam vere unitur, spiritu regenerationis ita colligante. Caro Christi vere est cibus, longe verius quam externus hic cibus. In hoc communi cibo non est veritas, ut ait paradoxum: sed in illo cibo est veritas, in quo est constans et immaculata puritas. Ille est cibus verus vitae cujusdam semper viventis, quae in nobis est.

den Principien seines Systems nur als ein ewiges und immanentes gedacht werden kann. Ist Gott wesentlich Wort, Licht, Mensch und Fleisch, also überhaupt die an sich seyende Einheit des Geistes und Fleisches, des Göttlichen und Menschlichen, oder des Endlichen und Unendlichen, des Geschaffenen und Ungeschaffenen, so kann auch die Weltschöpfung und Menschwerdung nur als ein absolutes Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen betrachtet werden. Es ist der ewige, dem Wesen Gottes immanente Proceß, durch welchen Gott sich selbst zur Offenbarung und Mittheilung seines Wesens bestimmt [74]). Servet stellt sich selbst ganz auf den Stand-

---

74) Servet trifft in dieser Ansicht von dem immanenten Verhältniß Gottes und der Welt ganz mit Scotus Erigena zusammen. Wie Scotus Erigena betrachtete auch Servet das Wort als den Inbegriff aller Ideen. Das Wort, in welchem alles ist, ist das Licht, und *in ipsa luce sunt originales rerum vires, deinde in luce creata et elementis. Ipsa lux creata, velut primae lucis simillima propago et seminarium continet rerum formales proprietates et virtutes ipsis substantialibus formis insitas. In anima quoque est seminarium symbolum a luce. Ejusdem lucis et ideae ratione continet semen quodvis quandam nasciturae rei formalem proprietatem, sicut verbum Dei, quod erat Christi semen, ejus in se formalem rationem continebat, ac rerum omnium seminales vires. Id ipsum est primum elementum, primum semen, a quo in elementa semina omnia vis disseminatur.* Fragt man, wie Servet gleichwohl von einer Schöpfung reden kann, so kommt dagegen in Betracht, daß ihm Gott vor der Schöpfung nur der rein abstracte, unvorstellbare Gott ist. Man vgl. besonders die von Trechsel a. a. O. S. 104. aus den älteren Dial. de trin. angeführten Stellen: *Deus ante creationem non erat lux nec sermo, nec spiritus, sed quid aliud ineffabile, et illa omnia sunt dispensationis vocabula. — Deus in se ipso nullam habet naturam nec originem, qualem*

punct dieser Betrachtungsweise, wenn er sich selbst die Einwendung macht [75]): da der Geist Gottes von Ewigkeit mit der göttlichen Hypostase, oder jener substanziellen Form der Gottheit, welche gleichsam die erste Idee des elementarischen Hauchs in Gott ist, identisch war, jezt aber die Elemente des menschlichen Geistes Christi, die durch die Menschwerdung zu Einem Wesen mit ihm verbunden sind, in sich habe, so scheine seine Herrlichkeit jezt nicht größer zu seyn, als vormals, wenn sie auch nach der Auferstehung größer sey, als während des irdischen Lebens Christi. Zur Beantwortung dieser Frage sagt Servet: die Herrlichkeit Gottes werde an sich weder erhöht noch vermindert, in uns aber sey sie um so größer, je mehr er uns verherrliche. Durch die Auferstehung Christi habe Gott seine Macht und Herrlichkeit so sehr geoffenbart, daß er aus den vergänglichen menschlichen Elementen unvergängliche machte, und sie zu unserer Herrlichkeit mit seiner Gottheit in den gleichen Elementen so glorreich verband, daß sie zugleich den Einen substanziellen Geist bilden, welcher der heilige Geist ist. Wie der Leib Christi so an Gott hänge, daß er substanziell Eins mit Gott sey, so hänge auch sein Geist und durch ihn der Geist des Men-

---

habet ejus filius. Nulla Deo convenit naturae ratio, sed quid aliud ineffabile. — Nam sicut Deus in se ipso inintelligibilis est, ita ab omnium naturarum substantia est separatus. — Itaque quum dicimus Deum, consideramus eum separatum extra omnem creaturam et ineffabilem. Quum vero dicimus verbum, consideramus prolatam ejus in hoc mundo praesentiam, et quum dicimus spiritum, consideramus spirantem ejus in mundo virtutem. Dieses *ineffabile* Gottes ist nur die Trennung Gottes von der Welt in der abstracten Vorstellung, in der Wirklichkeit selbst ist Gott nie ohne sein Wort, somit auch nie ohne die Welt.

75) A. a. O. S. 187.

schen an Gott, so daß er Ein Geist mit ihm sey. Und durch Christus werde der Geist gegeben und der so mit uns verbundene Geist sey der Geist des menschgewordenen Christus, welcher wie das Fleisch Christi mit uns zur substanziellen Einheit verbunden werde[76]). Was also, dieß ist der wesentliche diesen Säzen zu Grunde liegende Gedanke, Gott an sich ist, das will er auch für den Menschen seyn, und der Mensch selbst wird dadurch, daß sich Gott mit ihm zur substanziellen persönlichen Einheit zusammenschließt, zur Unendlichkeit seines Wesens erhoben, er ist so erst als Geist die freie unendliche Subjectivität, in der Einheit mit Gott, dem Absoluten, selbst das absolute Subject. Seine Momente hat dieser Proceß in dem Geist an sich, sofern derselbe als der Geist des menschgewordenen Christus, in dieser Einheit mit dem Menschen, der mit Gott identische heilige Geist ist. Im heiligen Geist geht so das an sich geistige Wesen Gottes durch die Vermittlung des Menschlichen zur absoluten Einheit mit sich selbst zusammen. Gott ist Mensch und der Mensch ist Gott, beide in der Einheit des Geistes, weil Gott als Geist auch für den Geist ist, und zur Lichtnatur des Geistes auch wesentlich der Proceß gehört, sich zu offenbaren und mitzutheilen, oder für das Bewußtseyn des Geistes aufzuschließen.

Die Lehre Servets bietet, wenn wir sie in dem bisher entwickelten Zusammenhang überblicken, mehrere Puncte dar, in welchen sie mit ältern Systemen und Ansichten, welche sie vielfach berührt, verglichen werden kann. Servet selbst beruft sich besonders auf Auctoritäten aus der platonischen

76) Servet verweist dabei auf seine Lehre von der Taufe und dem Abendmahl, und sezt hinzu: *Nunc sat fuerit, si substantiam spiritus sancti esse intelligas divinam substantiam, spiritui nostro per se conjungibilem per Christum, cognatione quadam, ac spiritum nostrum ita sanctificantem.* Als Voraussezung dieser Heiligung hebt er immer die Wesens-Einheit hervor.

Schule und es ist auch leicht zu sehen, wie sich durch seine ganze Anschauungsweise ein platonisches Grundelement hindurchzieht, das sich besonders in der Art zu erkennen gibt, wie er Gott und Welt, die übersinnliche und sinnliche Welt, oder Idee und Wirklichkeit, als Urbild und Abbild einander gegenüberstellt. Aber das immanente Verhältniß Gottes und der Welt, wie es dem Platonismus zu Grunde liegt, ist auch für ihn, wie für Scotus Erigena, nur die Grundlage, auf welcher die Idee der gottmenschlichen Einheit, wie sie die wesentliche Bestimmung des christlichen Bewußtseyns ist, festgestellt werden soll. Das Ineinanderseyn des Geistes und der Materie, oder des Geistes und Fleisches, Gottes und des Menschen, ist die Grundanschauung, von welcher er ausgeht, und wie er von dieser Anschauung aus selbst die Elemente und Qualitäten der natürlichen Dinge gleich Gnostikern der alten Zeit und spätern Mystikern in das Wesen Gottes sezte, so beruht seine Christologie auf dem hieraus sich ergebenden Hauptsaze, daß Geist und Fleisch an sich wesentlich Eins seyen. In dieser Ansicht stimmte er insbesondere auch mit Apollinaris zusammen, dessen Christologie überhaupt in einer sehr nahen Verwandtschaft mit der Lehre Servets steht. Wie Apollinaris ging auch Servet hauptsächlich darauf aus, die Person Christi als eine organische Einheit aufzufassen, in deren Begriff ebendeßwegen das äusserliche dualistische Verhältniß, in welchem nach der kirchlichen Lehre eine göttliche Natur und eine menschliche Seele, beide als geistige und doch zugleich ganz heterogene Principien völlig unvermittelt neben einander waren, nicht stehen bleiben durfte. Den unlebendigen Begriff einer äussern, atomistischen, nicht durch das innere Wesen der Sache selbst gegebenen Einheit bekämpfte Servet überhaupt auf das entschiedenste. Dieß war es ja hauptsächlich, was ihn zu einem so erklärten Gegner der kirchlichen Lehre sowohl von der Trinität als von der Person Christi machte. Sollte daher Christus ein organisch lebendiges We-

sen seyn, so konnte er, was er war, nicht durch eine äussere, gleichsam mechanische Zusammensezung der verschiedenen der Zeit nach so weit auseinanderliegenden Elemente seines Wesens geworden seyn, er konnte nur von Anfang an seyn, was er nach der innern Einheit seines Wesens war, somit auch Mensch und Fleisch, was er seiner Natur nach war, nicht erst in Folge seiner zeitlichen Geburt. Die Idee einer an sich seyenden substanziellen Einheit des Geistes und Fleisches, oder einer himmlischen Substanz des Fleisches Christi, hing mit der Grundanschauung Servets auf innigste zusammen. Nur scheint, was auf diese Weise für den Begriff der Person Christi gewonnen wird, dadurch wieder verloren zu gehen, daß die Idee einer solchen vergeistigten Leiblichkeit, wie sie Christus von Anfang an gehabt haben soll, mit der wahren Realität seiner menschlichen Natur in Widerspruch kommt. Aber auch er protestirte, wie Apollinaris, gegen den Vorwurf des Doketismus [77]). Mit welchem Grunde er dieß that, darf hier nicht weiter untersucht werden. In jedem Fall ist zu behaupten, daß seine Lehre eben durch dieses eigenthümliche Verhältniß, in welches er die beiden Elemente Geist und Fleisch zu einander sezte, ein gewisses mystisches Element erhalten hat, wie denn auch wirklich seine Christologie durch diesen ihren Character in der nächsten Beziehung zu der in der Folge von den Mystikern weiter ausgebildeten Theorie von der Person Christi steht. Da diese Einheit des Geistes und Fleisches, oder des Geistes und der Materie, ihren Grund in der eigenthümlichen Natur des Lichtes hat, das nach Servet das substanzielle Wesen Gottes selbst ist, so

77) De trin. II. a. a. O. S. 76.: *Ridicula est mors illius invisibilis rei, quae nullum mortis cruciatum potest sentire. Ego nunquam concedam aliquid vere mori, quod mortis dolores non patitur. — Luderet plane Deus in illius invisibilis rei morte, quae vere mors non est, mundi redemtionem ponens.*

ist das mystische Element seines Systems nichts anders als der pantheistische Character desselben, welcher eben darin sehr bestimmt ausgesprochen ist, daß Servet in dem Licht, sofern Gott nicht ohne sein Wort seyn kann, die allgemeine Substanz alles Geistigen und Natürlichen, des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Göttlichen und Menschlichen anschaut. Man kann sich daher nicht wundern, daß auch die Gegner an diesem so offen vor Augen liegenden Character des Systems den größten Anstoß nahmen. Daß er den Sohn und Geist mit den Creaturen vermische, die Seelen der Glaubigen für gleich ewig und consubstanziell mit Gott erkläre, dem Sohne Gottes eine göttliche Natur nur in dem Sinne zuschreibe, in welchem auch Steine und alles Andere eine göttliche Natur habe, Christus nur insofern für den Sohn Gottes halte, als er Mensch sey, aber ebendeßwegen auch sein Fleisch mit der Substanz Gottes identificire, und dadurch seine wahre Gottheit aufhebe u. s. w. ist der Hauptinhalt der von Calvin, dem Hauptgegner Servets, demselben gemachten Vorwürfe [78]).

---

78) Instit. christ. relig. I. 13, 22. *Illud vero omnium maxime exsecrandum, quod tam filium Dei, quam spiritum promiscue creaturis omnibus permiscet. Partes enim et partitiones palam asserit esse in essentia Dei, quarum unaquaeque portio Deus, praesertim vero spiritus fidelium coaeternos dicit et consubstantiales Deo, quamvis alibi substantialem deitatem non tantum hominis animae, sed aliis rebus creatis assignet.* Ebenso sagt Calvin zuvor: *Utriusque* (des Sohnes und Geistes) *deitatem in nihilum redigit, asserens secundum dispensationis modum tam in filio quam in spiritu partem esse Dei, sicuti idem spiritus substantialiter in nobis atque etiam in lignis et lapidibus Dei portio est.* Vgl. II. 14, 8. — *Spiritum interea miscet cum ipso sermone, quia Deus invisibile verbum et spiritum dispensaverit in carnem et*

Drittes Kapitel.

Faustus Socinus und die Socinianer.

In Melanchthon, Servet, Faustus Socinus zeigt sich uns bei aller sonstigen Verschiedenheit ihrer Richtung und Vorstellungsweise eine gemeinsame Stellung des Bewußtseyns zum alten kirchlichen Trinitätsdogma. Es läßt sich nicht verkennen, daß bei Melanchthon dieses Dogma für sein evangelisches Bewußtseyn nicht mehr dasselbe Interesse hat, was aber bei Melanchthon nur der Mangel eines bestimmteren dogmatischen Interesses ist, ist bei Servet zum entschiedensten Widerspruch geworden: er sieht in dem alten Dogma nur den offenbarsten, mit dem ganzen verdorbenen Zustand der Kirche im engsten Zusammenhang stehenden Irrthum, von welchem befreit zu werden, das dringendste Reformationsbedürfniß ist. In diesen Widerspruch stimmt auch F. Socinus ein: während aber Servet das alte Dogma nicht bestreiten zu können glaubte, ohne von seinem metaphysischen

---

animam. Denique figuratio Christi locum geniturae apud eum obtinet, sed qui tunc per speciem umbratilis fuit filius, eum tandem esse genitum dicit per sermonem, cui seminis partes attribuit. Unde sequetur, porcos et canes non minus esse Dei filios, quia ex originali semine verbi Dei creati sunt. Etsi autem ex tribus increatis elementis Christum conflat, ut sit genitus ex essentia Dei, sic tamen primogenitum esse fingit inter creaturas, ut eadem sit essentialis divinitas lapidibus secundum suum gradum. Ne vero Christum videatur sua deitate exuere, asserit carnem ejus Deo esse ὁμοούσιον, *et sermonem fuisse hominem factum carnis in Deum conversione. Ita dum Christum apprehendere non potest filium Dei, nisi ejus caro ex Dei essentia prodierit et in deitatem fuerit conversa, aeternam sermonis hypostasin redigit in nihilum.*

oder naturphilosophischen Standpunct aus an die Stelle der falschen inhaltsleeren Vorstellung eine lebendigere Idee Gottes zu sezen, lagen alle speculativen Ideen dieser Art völlig ausserhalb des Gesichtskreises des F. Socinus [1]). Daß Christus

1) Von besonderem Interesse ist in dieser Beziehung, für die genauere Kenntniß der Mittelglieder zwischen Servet und F. Socinus, die gehaltvolle Abhandlung Heberle's: „Aus dem Leben von G. Blandrata. Zur Geschichte des Antitrinitarismus im 16. Jahrhundert." Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840. 4. H. S. 116. Gribaldi, Blandrata, Alciati, Gentile, u. A. bekannten sich zu einer Lehre, in welcher der Grundgedanke des Unitarismus, daß nur Einer durch sich selbst Gott sey, der Vater Jesu Christi, der einzige Grund und Urquell alles Seyns, noch ganz mit der Servet'schen Idee von der ursprünglichen Offenbarung des Logos verbunden war, nur mit dem Unterschied, daß diese Unitarier, wie sie die Ausdrücke Logos und Sohn gleichbedeutend gebrauchten, so auch den Sohn und den heiligen Geist zu vorzeitlichen Persönlichkeiten machten, daher diese nun nicht mehr, wie nach Servet, als maaßlose Darstellungen der göttlichen Substanz gelten konnten, in welchen die Quelle des göttlichen Lebens für die einzelnen Creaturen enthalten wäre, sondern nur als begränzte Substanzen, nur graduell, nicht specifisch von jenen unterschieden, so daß sie nur die ersten in der unendlichen Reihe der Wesen sind, welche Gott kraft seines Willens je nach dem bestimmten Maaß und Begriff der Einzelnen mit seiner Substanz ausgestattet hat (S. 134.). Ein eigenes Moment der Entwicklung des Unitarismus bildet in den Verhandlungen, welche seit dem J. 1558 in Polen durch die Unitarier aus Italien veranlaßt wurden und in welchen auch Calvin von Genf aus seine mächtige, auch nach Servets Hinrichtung in dieser Sache nicht ruhende, Hand hatte, die Lehre des Stankaro, welcher besonders den Widerspruch der, zur numerischen Einheit der Personen sich abschließenden, Trinitätslehre mit der Lehre von der Person Christi herauskehrte. Wenn nach der orthodoxen Trinitätslehre, behauptete Stankaro, der Sohn als göttliche Person in der Trinität mit der zu ver-

wesentlich Mensch ist, ist auch für Socinus der Hauptsaz, von welchem er ausgeht, statt aber mit Servet zu sagen,

söhnenden Gottheit identisch sey, so entstehe der Widerspruch, daß er zugleich Partei und Mittler seyn müßte. Man habe daher keine andere Wahl, als entweder den Sohn auch nach seiner göttlichen Natur arianisch unter den Vater zu stellen, weil, wenn man das Mittleramt als der Person des Sohns eigenthümlich betrachte, durch diese Trennung der Thätigkeiten auch eine Trennung der Personen gesezt werde, oder Christus könne nur nach seiner menschlichen Natur unser Mittler seyn. Stankaro hatte daher, wie Heberle sehr richtig gegen Planck Gesch. der prot. Lehrb. IV. S. 464 f. bemerkt, eine von der orthodoxen Lehre abweichende Ansicht von der Trinität in ihrem Verhältniß zur Person Christi. Er läugnete, daß die zweite Person für sich Mensch geworden sey, weil dadurch eine Trennung des Wesens derselben vom Wesen der übrigen Personen gesezt würde, und nahm, statt einer persönlichen Vereinigung des Sohns mit der menschlichen Natur, eine ungetheilte Beziehung der ganzen Trinität auf die Person Christi an, eine Beziehung, welche zwar die Uebernahme des Mittleramts von Seiten des Erlösers zur Folge hatte und ihm zur Erduldung der damit verbundenen Leiden Kraft gab, aber doch im Grunde nur eine Einwirkung von aussen war, so daß eine persönliche Menschwerdung dabei geradezu ausgeschlossen wird. Er sprach dem Sohn das Gesandtwerden und die Incarnation als besondere Proprietäten ab, und behauptete vom heiligen Geist, nicht nach dem Wesen werde er gesandt, sondern nach der Wirkung und Thätigkeit. Wenn er auch zugab, die göttliche Natur könne auctoritative mediatrix genannt werden, so verstand er unter der göttlichen Natur nicht blos die Person des Sohns, sondern auch die des Vaters und des Geistes, so daß die ganze Trinität in diesem Sinne die Mittlerin wäre (a. a. O. S. 257 f.). So aufgefaßt liegt die Behauptung Stankaro's, daß das Mittleramt wesentlich zur menschlichen Natur Christi gehöre, schon auf dem Wege zu der Ansicht, welche überhaupt das Menschliche der Person Christi als das Substanzielle betrachtet. —

daß Christus nur darum Mensch ist, weil Gott oder das Wort an sich Mensch und Fleisch ist, gilt ihm jener Saz nur in seiner unmittelbaren Beziehung zum christlich-religiösen Bewußtseyn, um von demselben aus eine ganz andere Richtung zu nehmen. Eben dieser Saz, daß Christus wesentlich Mensch ist, ist als die Wahrheit anzusehen, welche vor allem feststehen und festgehalten werden muß, wenn das christlich-evangelische Bewußtseyn seine gegebene feste Grundlage haben soll: welche Vorstellung man sich daher auch von dem Wesen Gottes und dem Trinitätsverhältniß machen mag, ihre Wahrheit kann nur dadurch bedingt seyn, daß durch sie die wesentliche Wahrheit jenes Sazes auf keine Weise beeinträchtigt wird. Indem also Socinus jenen Saz zum Ausgang seines Systems machte, stellte er sich ebendamit auf den Standpunct des christlich-evangelischen Bewußtseyns, auf welchem er mit den Reformatoren anerkannte, daß die christliche Wahrheit, was sie ist, nur insofern seyn kann, als sie für den Menschen ist, nicht in abstracter unerreichbarer Transcendenz über ihm steht, sondern mit seinem eigenen Selbstbewußtseyn zur unmittelbaren Einheit zusammengeht. Was den F. Socinus von den Reformatoren wieder trennte, lag erst jenseits dieses Sazes, in der eigenthümlichen Theorie, welche auf ihn gebaut wurde, um ihm selbst erst in dem ganzen Zusammenhang des christlichen Glaubenssystems seine durchgeführte Bedeutung zu geben. Die Gegner bezeichneten diese Theorie

---

Nachdem die förmliche Ausscheidung der unitarischen Richtung aus der evangelischen Kirche Polens sich besonders aus Gelegenheit des Colloquiums zu Petrikow im J. 1565 vollzogen hatte, zerfielen die Unitarier unter sich in zwei Parteien, von denen die eine die Präexistenz Christi festhielt, die andere sie läugnete (a. a. O. S. 182.). In der leztern, zu welcher der Socinianer G. Schomann gehörte, sehen wir demnach den Punct, in welchem der ältere Unitarismus in den Socinianismus überging.

in ihrem Gegensaz zur kirchlichen Trinitätslehre als Ebionitismus, Arianismus, Photinianismus, und man könnte demnach, diesen Benennungen zufolge, leicht glauben, das Wesen des Socinianismus bestehe nur in der Erneuerung einer alten längst verklungenen Häresie, und in dem in sich selbst verfehlten Versuch, ihr für die Gegenwart eine neue Bedeutung zu geben. Allein sosehr auch die Lehre der Socinianer ihrem materiellen Inhalt nach mit den Vorstellungen der alten Unitarier zusammentrifft, so kann diese Uebereinstimmung doch nur für etwas Zufälliges gehalten werden, und das Hauptmoment bleibt immer, daß sie nur in Folge des allgemeinen, im Zeitalter der Reformation erfolgten, Umschwungs des Bewußtseyns auf ihre der kirchlichen Trinitätslehre völlig entgegengesezte Lehre von Gott geführt werden konnten. Nur von diesem Gesichtspunct aus kann, was ihre Lehre sowohl Wahres als Einseitiges enthält, richtig aufgefaßt werden. Es ist das dem Standpunct der Reformation eigenthümliche Princip der Subjectivität, das sich auch hier in seiner so tief eingreifenden Bedeutung geltend macht, aber dieses Princip erscheint hier auch schon mit einer Wendung, welche den Socinianismus, ungeachtet seines innern Zusammenhangs mit dem ursprünglichen Protestantismus, auch wieder in einen gewissen Gegensaz zu demselben brachte, und ihn nur als eine dem wahren Character desselben widerstreitende Form des christlich-evangelischen Bewußtseyns erscheinen ließ.

Der unmittelbare Gegenstand des Widerspruchs, welchen F. Socinus gegen die kirchliche Lehre als Reformator derselben erhob, war das Trinitätsdogma; daß aber dasselbe seinem religiösen Bewußtseyn so wenig zusagte, hatte seinen Grund in seiner Vorstellung vom Wesen Gottes überhaupt, mit welchem ihm jenes Dogma in den größten Widerstreit zu kommen schien, seine Vorstellung vom Wesen Gottes selbst aber beruhte auf der Ansicht, die er vom Wesen der Religion überhaupt hatte. Auf diese müssen wir also zurückgehen, um die

Lehre des F. Socinus nach ihrer sowohl negativen als positiven Seite richtig aufzufassen. Der höchste Zweck der Religion, oder wie wir sogleich sagen müssen, der christlichen Religion, da es nach Socinus ohne Offenbarung auch keine Religion geben [2]) kann, ist, dem Menschen, der als endliches Wesen seiner Natur nach in einem rein negativen Verhältniß zur Unsterblichkeit steht, die Unsterblichkeit oder das ewige Leben zu ertheilen [3]). Der Weg, auf welchem der Mensch allein zu diesem Ziel gelangen kann, ist die Erkenntniß Gottes und Christi. Was aber der Mensch in Ansehung Gottes zu erkennen hat, ist nicht sowohl das Wesen, als vielmehr der Wille Gottes, wie ihn Gott selbst durch Christus geoffenbart hat, sofern der Mensch, ohne den Willen Gottes zu kennen, auch nicht im Stande ist, seiner ganzen Gesinnungs- und Handlungsweise die dem Willen Gottes entsprechende Richtung zu geben [4]). Schon hierin ist die dem Socinianismus eigenthümliche Grundansicht von dem Wesen der Religion ausgesprochen, daß die Religion wesentlich ein Thun, ein practisches Verhalten des Menschen zu Gott sey, worauf der ganze Unterschied des socinianischen und protestantischen

---

2) In den Praelect. theol. c. 2. (Bibl. Fratr. Pol. T. I. S. 537.) untersucht Socinus die Frage: *Quid sit in homine naturaliter, quod ad religionem attinet?* und erklärt die gewöhnliche Meinung, *homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem*, für falsch. Seinen Inhalt hat das religiöse Bewußtseyn nicht aus sich selbst, sondern es hat ihn nur auf dem historischen Wege einer äusseren Offenbarung erhalten.

3) Christ. relig. instit. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 651.: *Christiana religio est via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem, seu aeternam vitam.*

4) A. a. O. *Intelligo potissimum Dei per Christum erga nos voluntatis notitiam, et ad eam cogitationum, morum actionumque nostrarum conformationem.*

Systems beruht. Beide Systeme stimmen zwar darin ganz zusammen, daß der Mensch, als endliches Subject, den absoluten Inhalt seines religiösen Bewußtseyns nur in der Gewißheit seiner Seligkeit, oder seiner Bestimmung zum ewigen Leben haben kann, und daß diese Gewißheit wesentlich an eine Bedingung geknüpft ist, die nur in der innersten Subjectivität des Menschen liegen kann. Was nun aber diese Bedingung selbst betrifft, so ist dieß der Punct, von welchem aus die beiden Systeme eine völlig verschiedene Richtung nehmen. Während nach der Lehre der Reformatoren die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch allein seiner Seligkeit gewiß seyn kann, der Glaube in dem von ihnen bestimmten Sinne ist, so daß der Mensch als endliches Subject im Bewußtseyn seiner Endlichkeit, und seines rein negativen Verhältnisses sich zu der göttlichen Gnade, als der Ursache seiner Seligkeit, blos receptiv verhalten kann, hebt dagegen die socinianische Lehre vorzugsweise das im Glauben enthaltene practische Element hervor, und der Glaube selbst ist ihr nicht sowohl das vertrauensvolle Fürwahrhalten des von Seiten Gottes zur Seligkeit des Menschen schon Geschehenen, als vielmehr der in der Beobachtung des Gebots sich practisch bethätigende Gehorsam, ohne welchen jenes Fürwahrhalten selbst keine Realität für den Menschen haben könnte. Daß also das den objectiven Werth des Menschen auf absolute Weise bestimmende Princip nur in das Wollen und Thun, nicht in das Wissen oder den Glauben, sofern der Glaube selbst nur die Gewißheit des Wissens ist, gesezt werden kann, ist der eigentliche Grundgedanke des socinianischen Systems und der Standpunct, von welchem aus allein seine Lehre von Gott in ihrem organischen Zusammenhang aufgefaßt werden kann [5]). Hat der Mensch seinen absoluten Character in seinem Wollen und Handeln, so ist auch

5) Vgl. die Lehre von der Versöhnung S. 395 f.

Gott, was er auf wahrhaft absolute Weise ist, nur sofern er der absolute Wille ist, und es hat daher auch alles, was über das Seyn und Wesen Gottes an sich ausgesagt werden kann, seine Bedeutung nur darin, daß es die nothwendige Voraussezung ist, um sich des göttlichen Willens nach seiner absoluten Idee bewußt zu werden [6]). In dieser durchaus vorherrschenden practischen Tendenz hat das socinianische System das natürliche Interesse, alles, was blos speculativer Natur ist, von seiner Lehre von Gott auszuschließen. Alles, was das Wesen Gottes an sich betrifft, kommt auf die einfachen Säze zurück, daß Gott ist, und daß nur Ein Gott ist, und auch diese Säze haben ihre Wahrheit nur darin, daß man, ohne von ihrer Wahrheit überzeugt zu seyn, den Willen Gottes nicht verstehen und ihm nicht Gehorsam leisten kann. Man muß daher wissen, daß Gott ist, um zu wissen, daß er unser absoluter Herr ist. Als solcher hat er das Recht und die Macht, über uns zu verfügen, wie er will, in einem Umfang, wie es nur ihm zukommt, sofern sich dieses Recht auch auf die verborgensten Gedanken unsers Herzens erstreckt, und es schlechthin nur von seiner Willkür abhängt, uns Geseze zu geben, und Belohnungen und Strafen zuzuerkennen. Was der Mensch über das Wesen Gottes wissen kann und zu wissen nöthig hat, ist nur diese absolute Herrschermacht Gottes, sie ist das Princip des ganzen menschlichen Wissens von Gott, und alle Eigenschaften, welche Gott beigelegt worden, haben ihre Begründung nur darin, daß ihr Zusammenhang mit dieser höchsten absoluten Idee nachgewiesen wird. Ist Gott unser absoluter Herr, so liegt darin von selbst, daß er ewig ist, oder immer war, und immer

---

6) A. a. a. *Istiusmodi notitia (quaenam sit Dei Christique natura sive essentia) eatenus tantum est necessaria, quatenus sine ipsa nec Dei per Christum erga nos voluntatem nosse, nec nos ad eam conformare possumus.*

seyn wird]; denn sofern er unser absoluter Herr ist, müssen wir ihm auch in allem gehorchen, was er als seinen Willen durch Christus geoffenbart hat: gehorchen aber können wir ihm nicht ohne die Hoffnung des ewigen Lebens, das wir nach seinem Willen erhalten sollen, als Urheber des ewigen Lebens aber muß er selbst ewig seyn. Ebenso verhält es sich mit der Gerechtigkeit, Weisheit und Macht Gottes, welche nur darum die drei höchsten Eigenschaften in Gott sind, weil wir ohne sie dem durch Christus geoffenbarten Willen Gottes nicht gehorchen können. Nur wenn Gott die höchste Gerechtigkeit und Billigkeit zukommt, können wir gewiß seyn, daß er, was er unter Voraussezung eines auch unvollkommenen Gehorsams verheißen hat, uns auch wirklich gewähren werde, und daß uns in den oft so schweren Versuchungen, die uns in der Befolgung der göttlichen Gebote treffen, nichts begegnen kann, was wider Recht und Billigkeit wäre: nur wenn wir glauben, daß Gott als der Allweise auch die vollkommenste Kenntniß von allem hat, können wir auch überzeugt seyn, daß ihm unser Herz so bekannt ist, wie es zur Beurtheilung unsers Gehorsams nothwendig ist, und ebenso können wir nur wenn wir voraussezen dürfen, daß er überhaupt die unbeschränkte Macht hat, zu thun, was er will, ihm die Macht zuschreiben, daß er uns das ewige Leben geben kann, wie ja auch schon niemand so vieles, was der durch Christus Gott zu leistende Gehorsam erfordert, auf sich nehmen kann, ohne die Ueberzeugung, daß alles in der Hand Gottes ist, und ohne seine Zulassung und Bestimmung nichts geschehen kann. In diesen drei Eigenschaften ist alles begriffen, was am Wesen Gottes Gegenstand des menschlichen Wissens ist, selbst die Güte Gottes ist nicht als eine besondere sein Wesen betreffende Eigenschaft anzusehen, da sie ihrem wesentlichen Begriff nach schon in der Gerechtigkeit und Billigkeit enthalten ist. In jedem Fall könnte sie nicht als eine natürliche Eigenschaft betrachtet werden, da die Voraussezung, daß Gott

seiner Natur nach der Gütige ist, für den Gehorsam gegen seine Gebote gleichgültig ist, sondern sie könnte nur etwas freiwilliges seyn, und ist daher nicht auf das Wesen, sondern nur auf den Willen Gottes zu beziehen. Die Lehre von Gott führt auf diese Weise überhaupt vom Wesen Gottes auf den Willen Gottes, und sie kann nicht sowohl, was Gott an sich ist, als vielmehr nur, was er will, zu ihrem Hauptinhalt haben. Ist die Religion nur dazu da, damit der Mensch das ewige Leben erlangen kann, kann er aber das ewige Leben nicht erlangen, ohne dem Willen Gottes durch die Befolgung seiner Gebote zu entsprechen, so ist das absolute Object des menschlichen Wissens der göttliche Wille. Es ist absolut nothwendig, daß der Mensch weiß, was Gott will, oder wie sich sein Wille geäussert und geoffenbart hat. Zum Inhalt des göttlichen Willens gehört nun zwar zunächst, wie sich von selbst versteht, der ganze Inbegriff der Gebote, in deren Befolgung der Gott durch Christus zu leistende Gehorsam besteht. Es ist dieß aber nur der göttliche Wille in seiner Particularität, sofern er sich auf diejenigen bezieht, welche das ewige Leben erlangen sollen, und es ist daher von diesem Particulären das Allgemeine zu unterscheiden, der Wille Gottes in allen denjenigen Aeusserungen, die sich von jeher auf alle und jede Menschen erstreckt haben. Die drei Hauptäusserungen und Wirkungen des göttlichen Willens sind in dieser Beziehung die Weltschöpfung, die allgemeine Vorsehung und die Belohnung derer, welche Gott gehorchen. Von der Wahrheit dieser Lehren muß jeder überzeugt seyn, welcher den durch Christus geoffenbarten göttlichen Willen befolgen will. Es versteht sich von selbst, daß niemand Gott gehorchen kann, ohne zu glauben, daß er die belohnt, die ihn suchen: wie kann man aber dieß glauben, ohne auch zu glauben, daß er für jeden sorgt, und diesen Glauben selbst, den Glauben an eine allgemeine Vorsehung, wie kann man ihn haben, ohne den Glauben, daß Gott Schöpfer der Welt

ist? Da nun die Schöpfung hier nur als ein Act des göttlichen Willens genommen wird, so bewegt sich diese ganze Lehre von Gott nur in der Sphäre des Willens. Das absolut Gewisse ist nur, daß Gott will, daß er ein Wollender und durch seinen Willen Thätiger ist, und das Princip dieses Wissens von Gott ist der menschliche Wille, sofern der Wille des Menschen den absoluten Endzweck, die Seligkeit, nicht zum Object seines Wollens machen könnte, ohne durch die nur im göttlichen Willen gegebenen Motive bewegt und in Thätigkeit gesezt zu werden. Gott existirt also für den Menschen nur als der absolute Wille; da aber der Wille, in seiner Absolutheit, sofern er nicht selbst durch die substanzielle Nothwendigkeit des an sich seyenden göttlichen Wesens bestimmt ist, nur die absolute Freiheit oder Willkür ist, so ist der höchste, der absolute Begriff, unter welchem Gott gedacht wird, nur die absolute Macht und Willkür. Auch für F. Socinus, wie für Duns Scotus, kann es daher kein höheres Princip des Denkens geben, als den die Möglichkeit des speculativen Wissens negirenden Saz, daß alles, was ist, seine Wahrheit und Realität schlechthin nur darin hat, daß es Gott will. In dieser schlechthinigen Willkür, als der absoluten Voraussezung des Systems, liegt der Grund, warum von den Socinianern der Offenbarung eine so unbedingte Auctorität eingeräumt wird. Ist alles, was ist, schlechthin nur darum, weil es der Wille Gottes ist, so kann der Wille Gottes nur aus sich selbst erkannt werden, und es ist kein Wissen Gottes möglich, ausser sofern der sich selbst sezende und dem menschlichen Bewußtseyn sich mittheilende Wille Gottes sich selbst geoffenbart hat. Alle Religion ist daher Offenbarung und kein anderes System hängt sosehr, wie das socinianische, an dem positiven Inhalt der historisch gegebenen Offenbarung: es gibt für dasselbe kein absolutes Wissen von Gott, das nicht zugleich positiver Natur wäre. Seiner ganzen Anlage nach beruht das System, so betrachtet, auf dem

Gegensaz der Offenbarung und der Speculation: nicht was Gott an sich ist, soll gewußt werden, sondern nur was er will, und weil, was Gott will, nicht anders als aus dem Willen Gottes selbst erkannt werden kann, so erscheint hier das wissende Subject in seiner absoluten Abhängigkeit von dem absoluten Willen Gottes. Gott ist wesentlich, seiner absoluten Idee nach, der absolute Wille und soweit hier von einem speculativen Wissen die Rede seyn kann, bestünde es demnach nur darin, Gott als den absoluten Willen zu wissen, welchem gegenüber das wissende Subject sich nur receptiv verhalten kann; auf der andern Seite aber ist hierin zugleich der durchaus vorherrschende Character der Subjectivität, welchen das System an sich trägt, ausgesprochen. Denn daß Gott der absolute Wille ist, ist nicht der auf dem Wege der speculativen Betrachtung aus dem Wesen Gottes selbst sich ergebende Begriff Gottes, sondern die absolute Idee Gottes wird nur darum auf diesen Einen Begriff zurückgeführt, weil er die nothwendige Voraussezung ist, unter welcher allein der menschliche Wille zu seiner freien Thätigkeit sich bestimmen kann. Der Standpunct, auf welchen das System sich stellt, ist daher überhaupt nicht die Frage, was Gott an sich ist, sondern nur was er für den Menschen ist, oder Gott ist, wie er hier betrachtet wird, nicht auf absolute Weise, um seiner selbst willen, sondern nur um des Menschen willen, er ist mit Einem Worte nur ein Postulat des practischen Bewußtseyns. Alles, was wahrhaft absolute Bedeutung hat, fällt somit in lezter Beziehung nicht auf die Seite Gottes, sondern nur auf die Seite des Menschen; der absolute, an sich feststehende, Endzweck ist die Seligkeit des Menschen, und weil dieser Endzweck nicht ohne die Thätigkeit des menschlichen Willens erreicht werden kann, und die Thätigkeit des menschlichen Willens selbst die Thätigkeit des göttlichen zu ihrer Voraussezung hat, so ist, was Gott ist, nur für den Menschen. Der Mensch ist das absolute Subject, für wel-

ches Gott nur insofern ist, als der Mensch ohne die Idee Gottes auch das absolute Bewußtseyn seiner selbst nicht haben könnte, und es bleibt nur die Alternative übrig, daß entweder Gott, seiner Idee nach, ein bloßes Moment des menschlichen Selbstbewußtseyns ist, oder sofern er auf absolute, von dem menschlichen Bewußtseyn unabhängige, Weise existirt, ebendeßwegen auch für den Menschen nicht existirt, und in diesem transcendenten Ansichseyn in einem rein dualistischen Verhältniß dem Menschen gegenübersteht. Die nähere Betrachtung des socinianischen Systems zeigt, daß in demselben sowohl das Eine als das Andere der Fall ist, und daß sein eigentlicher Character eben darin besteht, sich bald auf den einen bald auf den andern dieser beiden Standpuncte zu stellen. Wird behauptet, daß man von dem Wesen Gottes nichts zu wissen brauche, als was zur Erkenntniß des göttlichen Willens nothwendig ist, so kann der Sinn dieser Behauptung nur seyn, daß der göttliche Wille die in die Sphäre des menschlichen Bewußtseyns fallende Seite des göttlichen Wesens ist, Gott demnach an sich noch etwas ganz anderes ist, als nach seiner Beziehung zum menschlichen Bewußtseyn; sofern aber, was Gott an sich ist, abgesehen von der Offenbarung seines Willens, in welcher er nur für die Erscheinung ist, unbestimmt bleibt, geht die Tendenz des Systems immer wieder dahin, die eigentliche Bedeutung des absoluten Subjects in den Menschen zu sezen, und Gott nur soweit existiren zu lassen, als die Realität des absoluten, zur Idee des Menschen gehörenden, Endzwecks die Existenz Gottes erfordert. Nur von diesem Gesichtspunct aus kann die für das socinianische System so characteristische Eigenthümlichkeit richtig verstanden werden, daß es zwischen Gott und dem Menschen im Grunde nur einen fließenden Unterschied annimmt, und die Gott nach der Idee seines Wesens zukommende Absolutheit auf den Menschen auf eine Weise übergehen läßt, welcher die Voraussezung zu Grunde liegt, daß, was Gott ist, an

sich ebensogut der Mensch seyn kann [7]). Auch der Mensch ist so gut wie Gott das absolute Subject, weil ja, um die Idee des ewigen Lebens zu realisiren, alles nur für den Menschen ist, hievon aber ist der lezte Grund, daß das absolute Princip überhaupt nur der Wille ist. Nur als wollendes Subject ist der Mensch das Subject des ewigen Lebens: ist aber der Wille das Absolute, so ist der menschliche Wille so absolut als der göttliche, der Mensch ist an sich, was Gott ist, und es hängt nur von dem Willen Gottes ab, die göttliche Absolutheit auch thatsächlich auf den Menschen überzutragen. Damit also dem Menschen zur Absolutheit seines Selbstbewußtseyns nichts fehlt, legt Gott gleichsam seine Absolutheit nieder, um sie dem Menschen zu übergeben, und eine solche Uebertragung ist an sich möglich, weil das, was Gott zum wahrhaften Gott macht, nichts an sich seiner Natur Inhärirendes ist, vielmehr Gott ist er nicht durch seine Natur, sondern durch seinen Willen, als der schlechthin gebietende Wille, dessen Subject auch ein Wesen seyn kann, das an sich nicht göttlicher Natur ist.

Da das socinianische System den absoluten Character Gottes in den Willen sezt, aber auch der Mensch das absolute Princip seines Wesens nur in der Freiheit seines Willens hat, so stehen Gott und Mensch in gleich absoluter Bedeutung einander gegenüber. Während aber so nur Freiheit gegen Freiheit steht, schließt das Verhältniß Gottes und des Menschen auch wieder einen Gegensaz in sich, in welchem die Freiheit des menschlichen Willens mit der Absolutheit

7) *Nihil enim vetat*, sagt F. Socinus a. a. O. S. 651., *quo minus imperium istud* (die Idee dieses *divinum imperium* ist die absolute Idee Gottes selbst), *quod nemo alius praeter ipsum ex se ipso habet, cum alio ipse communicaverit.* Diese Möglichkeit, die im socinianischen System in Christus sich verwirklicht, gehört an sich zum Begriff Gottes.

Gottes in Widerspruch kommen zu müssen scheint. Wie die Freiheit des menschlichen Wollens und Handelns mit dem absoluten Vorauswissen Gottes zusammenbestehen kann, ist die bekannte, darauf sich beziehende Streitfrage, welche man oft genug nur dadurch lösen zu können glaubte, daß man die Freiheit des Menschen in der Absolutheit Gottes untergehen ließ, so wenig man auch gewöhnlich ein solches Resultat der Lösung des Problems sich offen gestehen wollte. Das socinianische System dagegen scheut sich nicht, in der unumwundenen Anerkennung des hier vorliegenden Widerspruchs auf die gerade entgegengesezte Seite zu treten, und es ist daher für den Standpunct, auf welchen es sich in der Lehre von Gott stellt, nichts bezeichnender als seine Auffassung und Beantwortung dieser Frage [8]). Es gibt keinen größern Gegensaz gegen die socinianische Lehre von Gott als die Lehre von einer absoluten Prädestination, gegen die sich F. Socinus aufs entschiedenste erklärte und zwar vor allem aus dem Grunde, weil sie ihm die Freiheit des Menschen und mit derselben allen Unterschied zwischen Tugend und Laster aufzuheben schien. Auch abgesehen von den unzähligen Stellen der heiligen Schrift, welche gegen diese Lehre zeugen, kann, behauptet Socinus, eine Prädestination nicht angenommen werden. Denn wäre sie wahr, und würde es ebendeßwegen auch keine Freiheit geben, so würde dadurch nicht nur das ganze Wesen der Religion vernichtet, sondern man müßte auch Gott selbst das Unwürdigste zuschreiben. Die Aufhebung aller Religion wäre die Prädestination, da die Frömmigkeit, wenn sie nicht aus der freien sittlichen Thätigkeit des Menschen hervorgeht, sondern alles, was sich auf sie bezieht, nur mit Nothwendigkeit geschieht, ohne allen innern

---

8) Socinus macht diese Frage zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung in den Prael. theol. c. 6 f. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 542 f.

Werth ist. Wie viel Unwürdiges aber mit der Idee Gottes unter Voraussezung einer absoluten Prädestination zusammengedacht werden müßte, ist gleichfalls klar. Es wäre ja die größte Ungerechtigkeit von Seiten Gottes, die Menschen für etwas zu bestrafen, was sie nicht thun können, und nur deßwegen nicht thun können, weil er selbst beschlossen hat, daß sie es nicht thun können. Ferner wäre es nur Täuschung und Verstellung, wenn Gott allen Menschen durch die Predigt des Evangeliums die Seligkeit anbietet, während er doch einen so großen Theil nicht zu beseligen beschlossen hat, oder es könnte nur als der thörichtste Widerspruch angesehen werden, wenn Gott selbst ernstlich genug zu versuchen scheint, was doch, wie er selbst am besten wissen muß, unmöglich ist. Ja, selbst Schlechtigkeit muß Gott zugeschrieben werden, da er zum Urheber der Sünde wird. Muß, wer verdammt wird, auch sündigen, so muß der Beschluß der Verdammung auch den Beschluß des Sündigens in sich begreifen, und man kann nicht sagen, Gott habe deßwegen einen Theil der Menschen von Ewigkeit verdammt, weil er voraussah, daß sie sündigen werden, da die Lehre von der Prädestination ihrem Begriff nach darauf beruht, die Präscienz durch die Prädestination auszuschließen. Da sich jedoch die Vertheidiger der Prädestinationslehre für dieselbe auf Gründe berufen, welche selbst ein religiöses Interesse für sie geltend zu machen scheinen, so kann sich Socinus erst durch Widerlegung derselben den Weg zur Begründung seiner entgegengesezten Ansicht bahnen. Man sagt nämlich, wenn es in der Macht des Menschen stünde, etwas zu thun oder nicht zu thun, was von Gott zuvor nicht so beschlossen ist, wenn also der Mensch etwas anderes thun könnte, als Gott selbst will, so würde es mit der absoluten Macht und Seligkeit Gottes streiten. Allein, was die Allmacht betrifft, so ist zwar allerdings vollkommen wahr, daß Gott thut, was er will, aber es liegt auch in der Natur der Sache, daß der

Wille Gottes nicht immer ein absoluter ist, in allem, was das Thun und Nichtthun des Menschen und seine Seligkeit und Verdammung betrifft, kann der Wille Gottes kein absoluter seyn, sondern Gott muß wollen, daß etwas sowohl auf die eine als die andere Weise geschehen kann, weil sonst Tugend und Laster, Belohnung und Strafe nicht stattfinden könnten. Die Seligkeit Gottes aber kann auf keine Weise beeinträchtigt werden, wenn nicht alles, was er will, geschieht, da er ja diese Möglichkeit des Nichtgeschehens selbst will, und vermöge seiner Weisheit am besten weiß, daß auch alles, was anders, als er will, von den Menschen geschieht, zu seiner Verherrlichung dienen muß. Sagt man ferner zur Vertheidigung der Prädestinationsidee: wenn es in der Macht des Menschen stünde, zu thun oder nicht zu thun, was Gott befiehlt, so daß die Handlungen der Menschen nicht von einem vorangehenden Beschluß Gottes abhiengen, so verlöre die Regierung der Welt ihren festen Bestand, indem sich ja der Wille Gottes und der Wille des Menschen auf gleiche Weise in sie theilten, — so ist darauf zu antworten, daß das Absolute des Willens nur das Wollen und Nichtwollen ist, einen äussern Einfluß auf die Regierung der Welt hat der Wille nicht, sondern alles Aeussere hat Gott sich ausschließlich vorbehalten. Hiemit soll jedoch nicht gesagt werden, daß alle äussern aus dem Willen hervorgehenden Handlungen Gott als Urheber zuzuschreiben sind, sondern es ist nur so zu verstehen, daß Gott die äussere Handlung der Freiheit des Menschen nicht ganz überläßt, vielmehr bei jeder äussern Handlung eine göttliche Bestimmung oder Zulassung stattfindet. Wenn auch Gott gewisse äussere Handlungen vorher beschließt, so läßt er doch andere blos zu, solche, welche er an sich nicht billigen kann, bei welchen er aber gleichwohl für gut hält, daß sie eher geschehen, als nicht geschehen. Wenn endlich die Lehre von einer absoluten Prädestination auch durch die Idee einer Präscienz begründet wird, vermöge

welcher Gott alles, ehe es geschieht, auf infallible Weise voraus weiß, so daß demnach nichts geschehen kann, was nicht, ehe es geschieht, schon an sich gewiß und ebendeßwegen auch nothwendig ist, so ist hier der Punct, auf welchem sich Socinus nicht blos damit begnügt, das Gleichgewicht der Freiheit gegen die Absolutheit Gottes zu erhalten, sondern mit einer ganz entgegengesezten Ansicht hervortritt. Die Identität der Prädestination und der Präscienz ist ihm so wenig ein das Princip der Willensfreiheit gefährdendes Argument, daß er vielmehr unter der Voraussezung jener Identität die Infallibilität nicht blos der Prädestination, sondern auch der Präscienz läugnet. Die Annahme einer absoluten Präscienz scheint ihm keineswegs aus der Natur Gottes zu folgen. Denn wenn auch, wie man behauptet, für Gott alles absolute Gegenwart ist, weil in ihm jeder Unterschied der Zeit aufhört, so kann doch nur das gegenwärtig seyn, was ist, was aber überhaupt nicht ist, oder nur vielleicht künftig einmal seyn wird, kann auch für Gott nichts Gegenwärtiges seyn. In diese Kategorie des Zufälligen, nicht schon Seyenden, sondern vielleicht erst künftig einmal Werdenden gehören auch die freien Willenshandlungen. Sollte es sich daher mit ihnen anders verhalten, so müßte, was gerade der streitige Punct ist, zuvor bewiesen seyn, daß etwas, ehe es ist, auf absolute Weise seyn kann [9]). Hat schon dieses Argument die Tendenz, die Wirklichkeit des Existirenden gegen das die Wirklichkeit aufhebende absolute Seyn zu retten, so macht Socinus in demselben Sinne weiter geltend, daß auch die Ewigkeit nicht ohne den Unterschied der Zeit gedacht werden dürfe. Die Ewigkeit ist selbst nichts anders als die unend-

9) A. a. O. S. 545.: *Nisi adversarii principium petere velint, necesse est, ut ad rationem istam concludendam probent, omnia, quae fiunt, antequam facta essent, certo futura esse.*

liche Zeit, die immer war und seyn wird, in welcher es daher auch immer eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gab. Auch für Gott existirt daher dieser Unterschied, in jedem Fall aber kann bei allem, was von den Menschen geschieht, von diesem Unterschied nicht abstrahirt werden und Gott kann daher das Vergangene nur als Vergangenes, das Gegenwärtige als Gegenwärtiges, das Künftige als Künftiges wissen, weil sich sein Wissen nur nach der Natur dessen, was für ihn Gegenstand des Wissens ist, richten kann [10]). Wenn nun, was noch nicht wirklich existirt, wenn es auch künftig gewiß existirt, nicht einmal für Gott in der Wirklichkeit existirt, wie viel weniger kann, was noch ungewiß ist, wie die freien Handlungen der Menschen, als ein unmittelbar Wirkliches angesehen werden. Will man sich, was nur eine andere Form desselben Arguments ist, auf die Allwissenheit Gottes berufen, die auch das Wissen des Künftigen in sich begreifen müsse, so gilt auch hier dieselbe Antwort, daß Gott alles nur insofern weiß, als es an sich ein möglicher Gegenstand des Wissens ist, wie auch seine Allmacht nicht alles kann, sondern nur das der Natur der Sache nach Mögliche. Wie es an sich eine Unmöglichkeit ist, Geschehenes ungeschehen zu machen, so ist es ebenso unmöglich, zu wissen, was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann, und dieses Nichtkönnen und Nichtwissen kann gar nicht als ein Mangel oder eine Unvollkommenheit auf der Seite Gottes betrachtet werden, da alles, was sich darauf bezieht, an sich kein möglicher Gegenstand seiner Allmacht und Allwissenheit ist. Gesezt aber auch, ein solches Wissen wäre an sich nicht unmöglich, so würde sich fragen, ob es der Wille Gottes seyn kann, alles ehe es geschieht, auf absolute Weise vorauszuwissen, und, was das Wahrscheinlichere ist, ob er, um alles vorauszu-

10) A. a. O.: *Quale enim scibile est, talem scibilis scientiam esse oportet.*

wissen, den Menschen keine Freiheit ließ, oder mit Beschränkung seines Vorauswissens den Menschen eine gewisse Freiheit gestattete. Im erstern Fall folgen hieraus alle jene Ungereimtheiten, von welchen schon die Rede war, ist aber das Zweite der Fall, so ist nicht zu sehen, was es Ungereimtes zur Folge haben soll. Ja, es lasse sich, behauptet Socinus, gar kein Nuzen eines solchen Vorauswissens denken. Für die göttliche Weltregierung sey es genug, daß Gott mit seinem Wissen und Können überall zugegen ist, um das menschliche Thun zu durchschauen und wo es nöthig ist, zu hemmen, und durch seine unendliche Weisheit alles zu seiner Ehre zu lenken. Ein absolutes Vorauswissen würde, statt Gott etwas zu geben, ihm eher etwas nehmen, es könnte ihn nur gleichgültig und müssig machen, da er keine Ursache hätte, sich um Alles und Jedes, was von den Menschen geschieht, zu bekümmern und es zum Gegenstand seiner Aufmerksamkeit und Vorsorge zu machen, wenn er alles, ehe es geschieht, voraus schon weiß.

Diese ganze Auffassung des Verhältnisses der Freiheit zur Präscienz Gottes ist sosehr der gerade Gegensaz zu der calvinischen Prädestinationslehre, daß man kaum glauben sollte, beide Ansichten seyen auf demselben durch die Reformation gewonnenen Boden entstanden. Und doch wollen beide dem endlichen Subject seine absolute Bedeutung in der Idee seiner Seligkeit geben. Während aber Calvin die Seligkeit prädestinirt seyn läßt, und ebendamit die subjective Freiheit und das Subject selbst aufhebt, läßt dagegen Socin, da die Seligkeit nicht ohne die freie Thätigkeit des Subjects, und die Freiheit nicht ohne ein immanentes Princip der Selbstbestimmung gedacht werden kann, den absoluten Gott gleichsam aus der Absolutheit seines Wesens sich zurückziehen, um dem endlichen Subject den zu seiner Freiheit nöthigen Raum zu gestatten. Darf Gott aus Rücksicht auf die Freiheit des Menschen keine absolute Allwissenheit zugeschrieben werden,

so wird schon dadurch die Absolutheit Gottes aufgehoben, aber es läßt sich überhaupt diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen nur aus der allgemeinen Voraussezung erklären, daß, wenn die Absolutheit des endlichen Subjects mit der Absolutheit Gottes in Widerspruch kommt, das wahrhaft Absolute nur in das endliche Subject gesezt werden kann. Das Selbstbewußtseyn des endlichen Subjects ist daher die absolute Macht, vor welcher selbst die objective Gottes-Idee zurücktreten muß. Weil das endliche Subject sich nicht als das absolut freie wissen könnte, wenn Gott absolut allwissend wäre, kann das Wissen Gottes nur ein beschränktes seyn, ja, es kann überhaupt Gott nur insofern absolut seyn, sofern er vom Standpunct des endlichen Bewußtseyns aus für absolut gehalten werden kann, oder mit Einem Worte das Seyn Gottes ist überhaupt kein absolutes, sondern nur ein relatives. Kann Gott nur wissen, was er nach der Natur der Gegenstände des Wissens wissen kann, kann er nur thun, was der Natur der Sache nach in die Sphäre seiner Macht fällt, so ist er seinem ganzen Wesen nach von der Wirklichkeit, wie sie eine wesentliche Bestimmung des endlichen Bewußtseyns ist, abhängig und bedingt, selbst der Zeit als einer Form seines Seyns unterworfen, und das socinianische System kann, solange es die Objectivität der Existenz Gottes festhält, einem Dualismus nicht entgehen, welcher es zu keiner wahren Einheit mit sich selbst kommen läßt. Socin sagt zur Widerlegung der entgegenstehenden Ansicht [11]): Wenn Gott alles, was von den Menschen geschieht, auf infallible Weise weiß, so muß auch alles, ehe es geschieht, an sich gewiß seyn. Denn wie kann es Gott mit Gewißheit wissen, wenn es ungewiß ist? weßwegen ja auch alle Vertheidiger einer absoluten Präscienz gestehen, daß Gott

---

11) A. a. O. S. 549.

nur deßwegen etwas gewiß vorauswisse, weil es gewiß geschehen werde. Da nun keine Wirkung ohne eine Ursache sey, so frage sich, was die Ursache dieser Gewißheit sey? Der Mensch und der Wille des Menschen könne diese Ursache nicht seyn, da ja beide noch nicht existiren, aber auch Gott könne diese Ursache nicht seyn, wenn man ihn nicht zum Urheber des Bösen machen wolle, es bleibe daher nur übrig, ein anderes, von Gott verschiedenes, selbstständiges Princip anzunehmen. Es erhellt aus der obigen Untersuchung der calvinischen Lehre, mit welchem Recht ihr ein solcher Dualismus zum Vorwurf gemacht wird, ist aber die eigene Ansicht des Socinus etwas Anderes als derselbe Dualismus nur in einer andern Form? Auch nach Socinus liegt ja die Ursache, warum Gott etwas gewiß weiß, nicht in ihm selbst, sondern in einem Andern ausser ihm, und wenn er nichts mit Gewißheit wissen kann, ehe es wirklich existirt, so ist nicht nur das Bewußtseyn Gottes selbst ein endliches, empirisch bestimmtes, sondern es läßt sich auch nicht begreifen, wie Gott Schöpfer seyn kann, da er, um die Welt zu schaffen, vor der Schöpfung die Idee der zu schaffenden Welt in sich haben mußte, wie kann er sie aber in sich haben, da sie noch nicht existirt? Oder kann er sie in sich haben, ehe sie in der Wirklichkeit existirt, so kann es auch nicht schlechthin unmöglich seyn, mit Gewißheit vorauszuwissen, was in der Wirklichkeit noch nicht existirt; hebt aber ein solches Vorauswissen, wie Socin behauptet, die Freiheit der Willenshandlungen auf, so bleibt nur die Alternative: entweder ist Gott nicht, was er nach der Idee seines Wesens seyn soll, der Schöpfer der Welt, die höchste absolute Causalität, oder wenn er dieß ist, so gibt es auch keine Freiheit und Selbstbestimmung des Willens. Das socinianische System kann sich nur für das Erstere entscheiden, aber ebendamit erhebt es das endliche, durch die empirische Wirklichkeit bestimmte, Bewußtseyn zu seinem höchsten Princip, und es kann daher

auch über das Wesen Gottes nichts ausgesagt werden, was nicht vom endlichen Bewußtseyn begriffen werden kann.

Es ergibt sich hieraus, in welchem engen Zusammenhang der so entschiedene Widerspruch der Socinianer gegen die kirchliche Trinitätslehre mit ihrer Lehre von Gott überhaupt stehen mußte. Wo F. Socinus auf diese Lehre zu reden kommt, spricht er sich über das Undenkbare, Widersprechende, völlig Ungereimte dieser Lehre in den stärksten Ausdrücken aus. Er kann in der Behauptung, daß der numerisch Eine Gott zugleich aus einer Dreiheit von Personen bestehe, nur den sonnenklarsten, alles vernünftige Denken aufhebenden, Widerspruch sehen, da ja jede Person auch eine individuelle Substanz ist, und eine Person von der andern nur dadurch verschieden seyn kann, daß sie ein anderes Individuum ist. Die Papisten und Evangelischen geben dieß selbst zu, wenn sie diese Lehre für ein, allen menschlichen Verstand übersteigendes, Mysterium erklären, nur sey sie nicht blos über, sondern gegen allen Verstand, und es sey nicht einzusehen, wie man etwas soll glauben können, was sich auf keine Weise begreifen lasse. Glauben könne man doch nur das Wahre, wahr aber könne nichts seyn, was mit der Vernunft so streite, daß es einen offenbaren Widerspruch in sich schließe. Wenn daher schlechthin mit der Einheit Gottes eine Dreiheit von Personen zusammengedacht werden soll, so könnte dieß in jedem Fall nur so geschehen, daß man unter dieser Dreiheit drei verschiedene, für sich bestehende, nur durch die moralische Einheit des Willens verbundene, göttliche Personen versteht [12]. Nach solchen Erklärungen

---

12) Vgl. Christ. relig. instit. a. a. O. S. 652. Quod regni Poloniae et magni ducatus Lithuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vo-

sollte man erwarten, die Socinianer werden es für einen eben so gefährlichen als verwerflichen Irrthum gehalten haben, an eine Trinität im Sinne der kirchlichen Lehre zu glauben; allein diese Lehre war ja nach ihrer Ansicht nur theoretischer, nicht practischer Natur, sie betraf nur das Wesen, nicht den Willen Gottes, und es schien somit für die Erkenntniß des göttlichen Willens und den Gehorsam gegen denselben etwas Indifferentes zu seyn, wie man über das Persönliche im Wesen Gottes dachte [13]). Das Gewicht der Gründe jedoch, welche gegen die Undenkbarkeit dieser Lehre geltend gemacht werden, sollte dadurch keineswegs entkräftet werden, sie blieb für sie eine Lehre, für welche ihnen in ihrer denkenden Vernunft jede Kategorie fehlte, und warum sollte sich ihre Vernunft mit der Vorstellbarkeit einer,

---

cantur. A. a. O. S. 697.: *Nemo est tam stolidus, qui non videat, pugnare haec inter se, illum Deum nostrum coeli terraeque creatorem esse unum tantum numero, et tamen tres esse, quorum unusquisque sit iste Deus noster.* — Initium scripti F. S. in quo ad argumenta, quibus in unica Dei essentia personae adstrui solent, respondere instituerat. A. a. O. S. 789.

13) A. a. O. S. 652.: *Ut voluntas ista (Dei per Christum nobis patefacta) cognoscatur illique obediatur, haud necessarium est scire aut credere veritatem hanc, licet certissimam, in Deo videlicet plures una personas non esse; modo alioqui credas Deum unum tantum esse. Quamvis enim istorum duorum utrumvis ex altero necessario ac manifestissime consequatur, jam diu tamen fuerunt plerique christiani nominis homines hodieque sunt adeo hac in re dementati, ut sibi persuadeant, Deum omnino unum tantum esse, et tamen interim credant, tres esse in Deo personas, quarum quaelibet sit ille idem unus Deus; quo nihil vel absurdius, vel impossibilius, vel denique divinis ipsis testimoniis repugnantius ne excogitari quidem potest.*

allem vernünftigen Denken widerstreitenden, Lehre quälen, wenn doch nach ihrer schon entwickelten Grundansicht im Wesen Gottes nichts vorausgesezt werden konnte, was das endliche Subject mit den wesentlichsten Bestimmungen seines Bewußtseyns nicht zu vereinigen vermochte?

Enthält die kirchliche Trinitätslehre an sich einen unauflöslichen Widerspruch, so kann auch Christus nicht von Natur Gott seyn. Je wichtiger aber die Stelle ist, welche die Lehre von der Gottheit Christi in dem kirchlichen System einnimmt, und auf einem je festeren Grunde sie zu beruhen schien, desto mehr mußte es die Aufgabe der Socinianer seyn, diese Lehre so zu widerlegen, daß sie auf dem dadurch gewonnenen Boden ihre neue eigenthümliche Theorie aufführen konnten. Ihre Polemik gegen die Lehre von der Gottheit Christi ist daher der Mittelpunct ihrer ganzen Opposition gegen das kirchliche System, und sie suchten sie durch alle Argumente zu verstärken, welche ältere und neuere Gegner gegen diese Lehre vorgebracht hatten.

Als Gott von Natur ist Christus der eingeborne Sohn Gottes, aus dem Wesen Gottes gezeugt. Seine Gottheit beruht auf dem Begriffe der Zeugung, die Zeugung aber gehört in die Sphäre des materiellen physischen Lebens, und kann Gott nicht zugeschrieben werden, ohne daß etwas seiner völlig Unwürdiges und Ungereimtes auf ihn übergetragen wird [14]). Sie streitet mit seiner absoluten Vollkommen-

---

14) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 655.: *Censeo, istud merum esse humanum commentum — ipsi sanae rationi penitus repugnans, quae nullo modo patitur, ut Deus, animalium corruptibilium more, ex sua ipsius substantia generet, utque unica illa numero Dei essentia dividatur vel multiplicetur, vel unica numero et integra manens pluribus fiat communis.* Vgl. Quod regni Pol. etc. a. a. O. S. 698.: *Putant enim Deum more animantium sibi si-*

heit und seiner unveränderlichen Ewigkeit. Zeugt Gott einen ihm durchaus ähnlichen Andern, so ist er nicht der an sich seiner Natur nach Einzige, nicht der absolut Vollkommene, da er nur als der schlechthin Eine der absolut Vollkommene seyn kann. Ebenso wenig aber läßt sich dieß mit der unveränderlichen Ewigkeit und der steten Fortdauer eines so hohen Individuums, wie Gott ist, vereinigen [15]), da die Zeugung von andern Individuen der natürliche Proceß ist, durch welchen zur Erhaltung der Gattung, während die Individuen wechseln, der Erzeugte in die Stelle des Erzeugenden eintritt. Wie mit der Zeugung verhält es sich auch mit der Menschwerdung: das Eine schließt das Andere in sich: ist Christus als Sohn Gottes mit dem an sich Einen Gott identisch, so muß Gott Mensch geworden seyn, eine Menschwerdung Gottes aber war nach der Ansicht der Socinianer das Undenkbarste und Ungereimteste, woran zu glauben der menschlichen Vernunft zugemuthet werden konnte [16]). Sie sehen in ihr eine an sich unmögliche Sache, wogegen man sich nicht auf die Allmacht Gottes, welcher nichts unmöglich sey, berufen könne, da die Allmacht selbst sich nur auf das an sich Mögliche beziehen könne. Verhalten sich Gott und Mensch, wie

---

milem in essentia generare, idque (ut cetera taceam absurdissima Deoque indignissima, quae hinc consequuntur) non verentur, quod cum absoluta perfectione, cumque incommutabili aeternitate aperte pugnat.

15) *Quid cum — perpetuitate alicujus excellentissimi individui, cujusmodi Deus est, magis pugnare potest, quam sibi simile gignere?*

16) Vgl. Scriptum F. S. in quo sententiam eorum, qui Jesum Christum Dei filium, unum illum et altissimum Deum esse, vel saltem antequam ex Maria nasceretur, reipsa extitisse affirmant, argumentis allatis refellere instituerat, oder die Disput. de Christi natura a. a. O. S. 782 f.

Unendliches und Endliches, so sey klar, daß der materielle, räumlich begrenzte Mensch mit Gott zur Einheit eines Subjects nicht zusammengehen könne. Entweder müsse der materielle Mensch eine unendliche Substanz werden, oder Gott den Dimensionen einer endlichen räumlichen Substanz sich unterwerfen, wovon das Eine so absurd und unmöglich sey als das Andere, und wenn beide Substanzen, die endliche und die unendliche, so zur Einheit verschmelzen sollen, daß jede derselben ihre Natur und Proprietät beibehält, so könne daraus allerdings nur eine so alentheuerliche Vorstellung, wie die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi, hervorgehen, deren Anhänger nur darin inconsequent seyen, daß sie sie Christus nicht auch schon im Zustand seines irdischen Lebens zuschreiben, wenn sie doch die Folge der so eigenthümlichen, in der Person Christi geschehenen, Vereinigung einer göttlichen und menschlichen Substanz seyn soll. Schon hieraus ist demnach zu sehen, wie unhaltbar die ganze Vorstellung ist. Wenn nun aber alle Philosophen und Theologen zugeben, daß Gott seiner Substanz nach nichts Zufälliges treffen könne, weil er sonst nicht der erste, alleinige und ewige Beweger und ein, von aller Veränderung und Corruption freies, Wesen wäre, das höchste Princip von allem: welche Veränderung müßte mit ihm erfolgt seyn, wenn er durch die Annahme eines sterblichen Menschen in Verbindung mit diesem zu einem Dritten geworden wäre? Von der Substanz Gottes müßte ja gesagt werden, daß sie jezt etwas sey, was sie zuvor auf keine Weise war, daß ihr die Substanz eines Menschen inhärire, ein Mensch, eine von Gott so wesentlich verschiedene Natur, individuell mit ihr Eins sey. Entweder ist nun eine solche Vereinigung etwas völlig Leeres und Bedeutungsloses, oder sie hat, woran man ohne Schauder nicht denken kann, die Folge gehabt, daß Gott nicht blos scheinbar, oder durch eine Communication der Idiome, sondern in der That und Wahrheit menschliches Elend und selbst den Tod

erlitten hat. Ist der Gott der Christen ein Wesen, welchem solches widerfahren kann, wie kann man sich wundern, wenn Türken und Juden von einem solchen Gott nichts wissen wollen? Wir Christen selbst aber müßten die bedauernswürdigsten Menschen seyn, wenn unsere Seligkeit unter so Vielem, was wir zu leiden haben, von einem Gott abhinge, welcher gleich uns leiden und sterben kann. So wenig läßt sich die Sache auch nur vorstellen, und wie sie im Ganzen nicht gedacht werden kann, so läßt sich auch nicht sagen, was durch eine solche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Substanz auf der einen oder andern Seite bewirkt worden seyn soll. Für die göttliche Substanz könnte hieraus nur die Folge entstanden seyn, daß menschliche Eigenschaften auf sie übergingen, es scheuen sich daher auch viele Theologen nicht, von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, so zu reden, daß sie ihn hungern und dürsten, müde und betrübt werden und anderes dieser Art leiden lassen; wenn es aber darauf ankommt, zu bestimmen, mit welchem Recht, was der Gottheit an sich so sehr widerstreitet, von ihr ausgesagt werden kann, geben sie doch wieder zu, daß alles dieß nicht im eigentlichen Sinne genommen werden dürfe, sondern nur nach einer Alloöse oder Idiomen-Communication, vermöge welcher die göttliche Natur von allem, was in der menschlichen vorging, nicht berührt wurde, woraus demnach auch zu sehen ist, daß alle jene Lobpreisungen einer Liebe, in Folge welcher Gott zur Beseligung der Menschen geboren und gekreuzigt worden seyn soll, nur als eine rhetorische und poetische Redeweise anzusehen sind, welcher nichts Reelles entspricht. Wie wenig aber in der menschlichen Natur durch die Vereinigung mit der göttlichen bewirkt worden ist, erhellt daraus, daß selbst das Göttlichste und Uebermenschlichste, das dem Menschen Jesus zukommt, erst vom Vater auf ihn übergetragen worden ist. Seine Heiligkeit und Sündlosigkeit, sein höheres Wissen, seine Wundermacht, seine Herrschaft über alles, die

ihm gebührende Anbetung, alles dieß hat er ja erst als Geschenk des Vaters erhalten. Die Gegner selbst beziehen, da niemand sich selbst etwas geben kann, alles, was Christus von Gott erhalten hat, nur auf seine menschliche Natur. Wie kann aber die menschliche Natur irgend etwas empfangen haben, wenn die göttliche Natur, oder der allmächtige Gott, vom ersten Moment der Empfängniß Jesu an so mit ihr Eins geworden ist, daß beide eine unzertrennliche Person bilden? Kann alles, was keine reelle Wirkung hat, nur für zwecklos und überflüssig gehalten werden, so ist gar nicht zu sehen, was überhaupt durch eine Vereinigung der beiden Naturen, bei welcher weder für die göttliche durch die menschliche, noch für die menschliche durch die göttliche irgend etwas bewirkt worden ist, bewirkt worden seyn soll. Dieselbe Zwecklosigkeit findet aber noch besonders statt, wenn man nach der Beziehung fragt, in welcher eine solche Vereinigung einer göttlichen und menschlichen Natur zu dem Zweck der Erlösung stehe? Man sezt diese Beziehung in die Nothwendigkeit einer Genugthuung, welche durch Uebernahme der von den Menschen verschuldeten Strafe der göttlichen Gerechtigkeit werden sollte. Wie war aber dieß möglich, wenn Gott an sich nicht leidensfähig ist, und niemand sich selbst etwas bezahlen kann? Auf das Zusammenseyn der göttlichen Natur mit einer menschlichen kann man sich nicht berufen, da ein menschliches Leiden in jedem Fall nur ein endliches ist, und wenn eine wahre Satisfaction nur eine solche ist, bei welcher die genugthuende Person eine andere ist, als diejenige, welcher die Genugthuung geleistet wird, wie kann eine Genugthuung dem Gewissen des Menschen Beruhigung gewähren, welche Gott selbst vollbringt? Sezt man daher die Nothwendigkeit einer Genugthuung voraus, so müßte wenigstens eine solche Vorstellung von der Person Christi den Vorzug verdienen, bei welcher Christus mit der Gottheit, welcher genuggethan werden soll, nicht unmittelbar identificirt wird, und diese Schwie-

rigkeit wird durch die Unterscheidung der Person des Sohns von der Person des Vaters keineswegs gehoben, indem, auch abgesehen von der völligen Nichtigkeit dieses Unterschieds in Gott, aus der kirchlichen Trinitätslehre vielmehr folgt, daß der Person des Sohns dieselbe Genugthuung zu leisten ist, wie der Person des Vaters, weil sich die Menschen gegen den Sohn auf dieselbe Weise wie gegen den Vater versündigt haben. Daß niemand sich selbst genugthun, oder sich mit sich selbst aussöhnen und sich selbst vergeben kann, bleibt eine unbestreitbare Wahrheit. Sagt man endlich, durch die Menschwerdung Gottes sey eine Vereinigung Gottes und des Menschen bewirkt worden, durch welche Gott Mensch und der Mensch in gewissem Sinne Gott wurde, so ist hiemit entweder nur dieselbe hypostatische Einheit ausgesagt, deren Nichtigkeit bisher nachgewiesen worden ist, oder es ist dabei an die Güte und Gnade Gottes gegen die Menschen und an die Seligkeit des Menschen und seine Bekehrung zu Gott zu denken, in welchem Falle sich auf keine Weise der Zusammenhang einsehen läßt, in welchem dieß mit der Mittheilung der göttlichen Natur an den Menschen Jesus, welche hier vorausgesezt wird, stehen soll.

Ist es an sich unmöglich und undenkbar, daß Gott Mensch geworden ist, wie nach der kirchlichen Lehre von der Gottheit Christi angenommen werden muß, so ist ebendamit die ganze Grundlage aufgehoben, auf welcher die kirchliche Lehre von der Person Christi beruht. Läßt sich gar nicht denken, auf welche Weise und für welchen Zweck zwei so wesentlich verschiedene Naturen, wie die göttliche und menschliche, zur Einheit sich vereinigt haben sollen, so kann es auch keine in dieser Zweiheit der Naturen existirende Person geben. Die Socinianer suchten aber auch noch besonders vom Begriffe der persönlichen Einheit aus zu zeigen, wie sehr diese Lehre der gesunden Vernunft widerstreite. Auch sie behaupten, wie so Viele vor ihnen, die Unmöglichkeit, daß zwei Naturen, von

welchen jede für sich schon eine Person ist, zu einer persönlichen Einheit zusammengehen können, und alle Analogien und Unterscheidungen, durch welche die Vertheidiger dieser Lehre sie rechtfertigen wollten, schienen ihnen nur die völlige Ungereimtheit der Sache in ein neues Licht zu sezen. Sie erklärten es geradezu für eine lächerliche Behauptung, wenn man dasselbe, was von der Person Christi, oder von ihm, als Sohn Gottes, schlechthin verneint werden muß, ihm gleichwohl nach seiner menschlichen Natur für sich zuschreiben will [17]).

---

17) Catech. Racov. qu. 96 f. wird die Vernunftwidrigkeit des Sazes, daß Jesus eine göttliche Natur habe, auf folgende Weise gezeigt: *Rationi sanae repugnat, primo ad eum modum, quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant, ut sunt: mortalem et immortalem esse, principium habere et principio carere, mutabilem et immutabilem existere. Deinde, quod duae naturae, personam singulae constituentes, in unam personam convenire itidem nequeant. Nam loco unius duas personas esse oporteret, atque ita duos Christos existere, quem unum esse et unam ipsius personam, omnes citra omnem controversiam agnoscunt.* — Wenn die Gegner behaupten, *Christum sic natura divina et humana constare, quemadmodum homo ex anima et corpore constat*, so sey zu antworten: *permagnum hic esse discrimen. Illi enim ajunt, duas naturas in Christo ita unitas esse, ut Christus sit Deus et homo, anima vero et corpus ad eum modum in homine conjuncta sunt, ut nec anima nec corpus ipse homo sit. Nec enim anima nec corpus sigillatim personam constituunt, et ut natura divina per se constituit personam, ita humana per se constituat, necesse est.* In der Christ. relig. instit. a. a. O. S. 674. ist ein eigener Abschnitt: *Refutatio distinctionis vulgaris, quod alia Christo secundum humanam naturam, alia secundum divinam tribuantur.* —

Um die Lehre von der Gottheit nach ihren verschiedenen Seiten aufzufassen, und kein Moment in ihr stehen zu lassen,

---

Plane est ridiculum, sagt Socin, *interdum ea, quae de ipsa Christi persona seu (quod plus in hoc proposito est) de filio Dei simpliciter negatur, alteri nihilominus naturae separatim convenire.* (Dieß wird besonders an der orthodoxen Erklärung der beiden Stellen Marc. 13, 32., welche so oft in der Geschichte dieser Lehre vorkommt, und Joh. 14, 27. gezeigt). — *Adeo ut cum ista, vel si quae alia ejusmodi sunt, sive tacite sive expresse de Christo in divinis literis negantur, dicant, per figuram illam, quam vocant idiomatum, id est, proprietatum communicationem, de ipso Christo simpliciter negari, quod secundum alteram tantum naturam, id est humanam, illi non convenit, licet secundum divinam maxime conveniat, non animadvertentes interim, figuram istam nullum habere locum in iis, quae de supposito (ut vocant) aliquo negantur, sed tantum in iis, quae affirmantur. Ut exempli gratia: licet quidem dicere, hominem ratiocinari, quamvis homo secundum corpus non ratiocinetur, sed secundum animam tantum, sed non licet vicissim dicere, hominem minime ratiocinari, quia videlicet secundum corpus minime ratiocinetur. Satis est enim ad enunciatum istud falsum reddendum, quod secundum animum ratiocinetur; quare, si Christus, quamvis secundum divinam naturam tantum semper scivisset diem illum et horam, et semper patri suo par per omnia fuisset, nullo prorsus modo negare simpliciter potuisset, se diem illum et horam scire seque patri suo parem esse. Unde factum esse arbitror, ut non pauci tamen ex illis ipsis, qui Christum eandem numero essentiam cum patre habere contendunt, ut vim adversus se istorum duorum locorum declinent, non ad istam sermonis figuram, cui, ut dixi, in similibus negantibus enunciationibus nullus locus esse potest, sed ad alias tergiversationes confugerint.*

das nöthigen könnte, die übermenschliche Würde Christi durch die Voraussezung einer von ihr unabhängigen vormenschlichen Existenz zu begründen, ließen die Socinianer auch die arianische Vorstellung von der Person Christi nicht unberücksichtigt. Es gab Manche, welche zwar ihrer Polemik gegen die orthodoxe Trinitätslehre vollkommen beistimmten, aber der aus ihr gezogenen Folgerung, daß Christus seiner substanziellen Natur nach nur Mensch sey, nicht den gleichen Beifall schenken konnten. Es schien ihnen dieß nicht nur mit der Würde Christi an sich, sondern auch mit der Idee Gottes und einem würdigen Begriffe von dem Erlösungswerke zu streiten. Christus sollte daher, wenn auch nicht gleichen Wesens mit Gott und mit ihm identisch, doch wenigstens an sich der eingeborene Sohn Gottes und der Schöpfer der Welt seyn [18]). Zur Widerlegung dieser Ansicht mußten es die Socinianer als ihre besondere Aufgabe betrachten, nachzuweisen, daß auch durch ihre Theorie von der Person Christi alle dogmatischen Interessen befriedigt werden, das Haupt-

---

18) Man vgl. die Disputatio inter Erasmum Johannis, affirmantem, Christum fuisse unigenitum Dei filium, etiam antequam ex virgine nasceretur, et Faustum Socinum, contrariam sententiam asserentem. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 493. Erasmus Johannis meinte 1. *hac re maxime extolli Dei altitudinem, si credamus, ad eam non patere aditum, nisi per ejusmodi mediatorem, qui sit filius Dei unigenitus et creator et omnium angelorum et hominum.* 2. *Non parum detrahitur Christo ejusque dignitati, si merus homo habeatur, in quo nihil sit essentiale, quod in alio quovis homine non reperiatur, et si per eum opera solummodo redemptionis peragantur.* 3. *Non leviter extenuari beneficium redemptionis, utpote quod per hominem effici potuerit, cum tamen nihil sit hoc beneficio majus, maximeque in hoc elaborandum, ut ejus dignitas omnibus modis exaggeretur.*

moment aber, das sie zunächst geltend machten, war das Negative, daß es sich hier nicht blos darum handle, unter Voraussezung der menschlichen Natur Christi ihm einen höheren übermenschlichen Character zuzuschreiben, sondern vielmehr eben diese wesentliche Grundlage, das wahrhaft Menschliche, in Christus aufgehoben werde, sobald über seine menschliche Natur noch eine andere von ihr unabhängige höhere zu stehen komme. Es findet auch hier durchaus dieselbe Schwierigkeit statt, wie bei der orthodoxen Lehre von der Person Christi. Soll Christus eine wahrhaft persönliche Einheit seyn, so kann er, was er ist, nur in Einer wesentlichen Form seyn, weil nichts zwei wesentlich gleiche Formen haben kann. Ist seine wesentliche Form eine von seinem menschlichen Seyn verschiedene, wie behauptet wird, wenn der Sohn Gottes, schon ehe er Mensch wurde, vollkommen existirt, so kann das Mensch-Seyn nicht die wesentliche Form seiner Existenz seyn. Er kann daher kein wahrer und wirklicher Mensch seyn, sondern was er Menschliches hat, ist nur wie ein Kleid, das er anzog, zu seinem Wesen nachher noch hinzugekommen, weßwegen diejenigen, welche von einem Anziehen der menschlichen Natur und des Menschen reden, wie dieß sehr gewöhnlich ist, ebendamit selbst gestehen, daß sie Christus für keinen wahren, durch die Gleichheit der Natur mit uns verbundenen Menschen halten [19]).

Schon diese negative Seite der socinianischen Lehre von der Trinität und der Person Christi zeigt, wie sie durchaus

19) Es gehört hieher die Refutatio sententiae Arrianorum de Christi essentia in der Christ. relig. instit. a. a. O. S. 656 f. Auf die Frage: *Quomodo probas, Christum verum hominem non esse, si talis sit, qualem illi volunt?* wird die Antwort gegeben: *hac nimirum ratione, quod nulla res, quae una sit, duas formas essentiales habere potest, seu duae res diversae esse, jam enim non una, sed duae res essent.*

auf dem Saze beruht, daß Christus wesentlich Mensch ist. Ist Christus wesentlich Mensch, so kann er seiner substanziellen Natur nach nicht Gott seyn, und die an sich schon sich widersprechende Lehre von einem immanenten Unterschied der Personen in Gott ist auch von dieser Seite betrachtet, ohne allen Haltpunct. Dieser negativen Seite muß sich nun aber die positive gegenüberstellen und die socinianische Lehre hat den Beweis zu führen, daß an der Stelle des zerstörten Gebäudes, auf der Grundlage des allein zurückbleibenden Sazes, gleichwohl eine sowohl dem wesentlichen Interesse des christlichen Bewußtseyns als den Aussprüchen der heiligen Schrift entsprechende Theorie von der Person Christi aufgeführt werden kann. Dieß sind die zwei Momente, welche wir, um die socinianische Lehre ihrer positiven Seite nach richtig aufzufassen, unterscheiden müssen. So entschieden die Socinianer die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi verwarfen, so wenig wollten sie doch dem christlich-religiösen Bewußtseyn etwas von seinem objectiven Inhalt entziehen. Alles wahrhaft Göttliche sollte Christus auch nach ihrer Lehre zukommen, nur sollte ihm alles, was er ist, von einem ganz andern Standpunct aus zugeschrieben werden. Ebenso wenig wollten sie sich mit den die Person Christi betreffenden Stellen der Schrift in Widerspruch sezen, sondern ihre abweichende Vorstellung sollte vielmehr nur das Resultat der wahren und natürlichen Schrifterklärung seyn.

Geht man von dem genannten Saze der socinianischen Lehre aus, so scheint vor allem mit demselben nicht gut zusammenzustimmen, daß Christus, obgleich er wesentlich nur Mensch ist, doch ein von der Natur der übrigen Menschen verschiedenes Princip seiner Existenz beigelegt wird. Eine übernatürliche Erzeugung Christi läugnen die Socinianer so wenig, daß sie vielmehr vor allem aus diesem Grunde auch nach ihrer Lehre Christus als den eingebornen Sohn Gottes im eigentlichen Sinne betrachtet wissen wollen. F. Socinus

konnte sich die Inconsequenz, die hierin lag, nicht ganz verbergen. Auf der einen Seite konnte nicht geläugnet werden, daß der übernatürliche Ursprung wesentlich zu seiner Natur gehöre [20]), auf der andern Seite sollte dieses übernatürliche Element seines Wesens doch nur als ein Accidens seiner menschlichen Natur angesehen werden. Allein das Argument, dessen er sich, um dem Vorwurf der Inconsequenz zu begegnen, bedient, daß nämlich, wenn die übernatürliche Entstehung Christi etwas wesentlich zu seiner Natur Gehörendes wäre, daraus folgen würde, die übrigen Menschen, deren Ursprung ein ganz anderer ist, haben eine andere Natur als Christus, und die Natur Christi selbst sey ebendeßwegen keine wahrhaft menschliche [21]), — kann gerabezu umgekehrt werden, und wenn auch von ihm weiter geltend gemacht wird, daß der Begriff des eingeborenen Gottessohns sich keineswegs nur auf die übernatürliche Entstehung Christi gründe, daß neben diesem Moment weit mehr etwas Anderes in Betracht komme,

---

20) Christ. rel. instit. a. a. O. S. 654.: Christus ist nach Luc. 1, 35. *consequenter Dei filius proprius et unigenitus, cum nemo alius hac ratione et ab ipso primo ortu Dei filius unquam extiterit. Cum igitur naturam sive essentiam Christi explicans dixi modum, quo sit ortus, apertius, quid ista ipsius divina filiatione comprehensum huc pertinere possit, exposui, quam si diserte dixissem, illum esse proprium atque unigenitum filium Dei.*

21) A. a. O. *Quanquam praeterea istud ipsum, quod Christus ea ratione, qua dixi, conceptus ac formatus fuerit, et proprii atque unigeniti filii Dei appellatione continetur, proprie loquendo ad ipsius Christi essentiam referri non debet, alioqui sequeretur, quia alii homines longe diversa ratione concepti ac formati sunt, diversam quoque ipsorum et Christi hominis naturam esse, et aliam esse humanam Christi naturam, aliam nostram.*

das keine Beziehung auf die Natur Christi habe, so ist dadurch die Einwendung nicht beseitigt, daß alles, was Christus wahrhaft zum Sohn Gottes macht, ihm doch nur deßwegen zukommen konnte, weil er mit seiner übernatürlichen Entstehung auch ein ganz eigenthümliches, ihn von allen andern Menschen specifisch unterscheidendes Element seines Wesens erhalten hatte. Gehen wir aber über dieses natürliche Element, das auch in der socinianischen Lehre vom Sohn Gottes noch zurückbleibt, hinweg, so ist der weitere Gang, welchen sie nimmt, daß sie alles, was der Sohn Gottes im kirchlichen Sinne von Natur und auf absolute Weise war, ihrem Sohn Gottes erst durch Uebertragung und Verleihung als Geschenk Gottes zu Theil werden läßt. Sie unterscheidet daher von dem natürlichen Sohn Gottes den Adoptivsohn in demselben Sinne, in welchem die Christen überhaupt Kinder oder Söhne Gottes genannt werden, und sezt das Wesen der Sohnschaft in alle jene Vorzüge, durch deren erst erworbenen Besiz Christus von Stufe zu Stufe zur höchsten Macht und Herrschaft und ebendamit zur vollkommensten Aehnlichkeit mit Gott erhoben worden ist [22]. Der Epoche machende Moment in der Geschichte Christi ist in dieser Beziehung seine Auf-

22) Responsio ad libellum Jac. Wujaki, Jesuitae, Polonice editum, de divinitate filii Dei et spiritus sancti. Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 573.: *Cum filiatio ex Deo similitudine potissimum contineatur, quam quis cum Deo habeat, potest ipse Christus, quatenus propter hanc causam (praeter illam, quod existentiam suam per Dei actionem et operationem habet similem ei, per quam existunt ii, qui ex patris sui substantia sunt geniti) Dei filius est, non modo naturalis, sed etiam adoptivus Dei filius dici, eo sensu, quo scriptura homines christianos adoptivos Dei filios vocat, nempe quia similitudinem, quam cum Deo habet, non in ipsa conceptione et nativitate habuit, sed postea ex Dei dono et gratia illum adeptus est.*

erstehung, durch welche er erst zum Sohne Gottes gezeugt worden ist (Apostelgesch. 13, 13), und zwar in mehrfachem Sinne, da er nicht blos durch das ihm verliehene unsterbliche Leben Gott ähnlich wurde, sondern in noch weit höherem Grade durch die göttliche Macht und die absolute Herrschaft, in welche er in Folge seiner Auferstehung eintrat. Eben diesen von Gott ihm verliehenen eigenthümlichen Vorzug bezeichnet der Name Christus, da er nach derselben göttlichen Ordnung, welcher zufolge die Könige gesalbt wurden, der König des Volks Gottes ist, nur mit dem Unterschied, daß er, was jene irdischen Könige nur in einem beschränkten Sinne waren, sofern das alte Volk noch nicht das wahre Volk Gottes war und ihre Gewalt sich in jedem Falle nur auf das Aeussere nicht das Innere erstreckte, auf absolute Weise ist, als der Beherrscher eines absoluten Reichs mit absoluter Macht, oder als der eingeborene Sohn Gottes im wahren und eigentlichen Sinne [23]). Da er diese hohe ihn allein auszeichnende Macht erst durch seine Auferstehung und Erhöhung erlangte, so ist hieraus von selbst klar, wie wenig er als der eingeborne Sohn Gottes ein natürlicher Sohn ist, und wenn er auch schon vor der Auferstehung den ihn als Sohn Gottes bezeichnenden Namen Christus hatte, so hatte dieß nur darin seinen Grund, daß er zu dieser absoluten Macht und Herrschaft schon damals von Gott bestimmt war, und dieselbe theilweise wenigstens auch zuvor schon, insbesondere in seinen Wundern, ausübte. Auch alles andere, was ihn schon vor der Auferstehung Gott ähnlich machte, seine Weisheit und Heiligkeit, hatte er nicht von Anfang an auf absolute Weise, sondern auch diese waren, wie dieß der Natur der Sache nach nicht anders seyn konnte, erst erworbene Vorzüge [24]). Der Begriff des Sohns hängt

---

23) Christ. rel. instit. a. a. O. S. 654.
24) Resp. ad lib. J. Wuj. a. a. O. S. 574.

demnach wesentlich mit dem Begriffe des Reichs zusammen, dessen Herrschaft ihm übertragen ist, und F. Socinus argumentirt daher aus dem einen Begriff auf die Realität des andern. Was dem Sohn Gottes seine absolute Bedeutung gibt, ist nur das Reich, das er beherrscht, sofern die Herrschaft über dasselbe so absolut seyn muß, als er selbst ist. Seine Herrschaft erstreckt sich daher auf die ganze Geisterwelt, auf die guten Engel, um sie für die Zwecke des göttlichen Reichs zu gebrauchen, auf die bösen, um ihre denselben entgegenwirkenden Absichten zu vereiteln, auf die gesammte Menschheit, überhaupt auf alles, weil alles irgend eine nähere oder entferntere Beziehung auf das Reich Gottes hat, und der höchste Endzweck desselben, die Beseligung Aller, die zum Volke Gottes gehören, nicht realisirt werden könnte, wenn nicht der Herrscher desselben die absolute Macht hätte, alle feindlichen Mächte zu besiegen. Und wie er die höchste Macht hat, so muß ihm auch das höchste Wissen zukommen. Da er sein Reich nicht von Natur hat, sondern nur für den Zweck, um die Frommen zu regieren, für sie zu sorgen und ihnen mit seiner Hülfe beizustehen, so würde er die Seinen nicht einmal kennen, wenn er nicht ihr Inneres, worin ihre Frömmigkeit allein ihren Siz haben kann, zu durchschauen im Stande wäre [25]). Auf die unmittelbarste und unzweideutigste Weise ist diese höchste von Gott auf Christus übertragene Gewalt in den Stellen ausgesprochen, in welchen von dem Richteramt und seinem Sizen zur Rechten Gottes die Rede ist. Hat Gott schon jezt alles Gericht dem Sohn übergeben, damit Alle den Sohn wie den Vater ehren (Joh. 5, 22. 23.), so kann dabei nicht blos an das künftige Gericht gedacht werden, sondern diese richterliche Gewalt ist (wie ja auch nach dem hebräischen Sprachgebrauch Richten und Regieren gleichbedeutende Ausdrücke sind) die allgemeine Regierung

25) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 656.

seines Reichs, welche sosehr mit der höchsten Macht und Herrschaft verbunden ist, daß Gott nicht mehr unmittelbar und in eigener Person regiert, sondern nur in der Person Christi [26]). Dieselbe höchste nur durch die Vermittlung Christi auszuübende Gewalt bezeichnet das Sizen zur Rechten Gottes, und da das Sizen zur Rechten der ausgezeichnetere Siz ist, so kann man sagen, daß Christus in gewissem Sinne sogar einen Vorzug vor Gott hat, sofern nämlich Gott nicht mehr in eigener Person, sondern nur durch Christus die Kirche regiert, was auch der Apostel Paulus meint, wenn er so von Christus spricht, daß er voraussezt, er sey jezt Gott nicht unterworfen, sondern regiere an der Stelle Gottes. (1. Cor. 15, 24. 28.) [27]). Factisch ist demnach Christus, wenn auch die Art und Weise, wie er es ist, eine wesentlich andere ist, dasselbe auch nach der socinianischen Ansicht, was er nach der kirchlichen Lehre ist, und die Frage kann nur noch seyn, ob die erstere mit der leztern auch noch darin gleichen Schritt halten kann, daß sie Christus als dem Sohn Gottes auch den Namen Gottes selbst und die demselben entsprechende Ehre der Anbetung, oder wahrhaft religiöse Verehrung zugesteht? Das Erstere hat nach der Meinung der Socinianer gar keine Schwierigkeit, da der Name Gottes nicht die Substanz dessen, welchem er gegeben wird, bezeichnet, und keiner Substanz eigen ist, sondern nach hebräischem und hellenistischem Sprachgebrauch appellative Bedeu-

---

26) A. a. O. S. 668.: *Necesse est, omne istud judicium, quod sibi a patre datum fuisse Christus ait, esse omnium ad ipsius Christi regnum quovis modo pertinentium hominum gubernationem cum summa potestate atque imperio conjunctam, et qualem ipse pater habet, qui nunc eam non ex sua persona seu per se ipsum, sed ex persona Christi et per Christum exercet.*

27) A. a. O. S. 669.

tung hat, und den Begriff der Macht und Gewalt ausdrückt. Wenn daher auch der Name Gott zunächst denjenigen bezeichnet, welcher als das höchste Princip von allem mit absoluter Macht über alles im Himmel und auf der Erde herrscht, so kann er nach einer andern untergeordneten Bedeutung auch dem gegeben werden, welcher von dem Einen Gott eine hohe Gewalt erhält, und an seiner Gottheit auf bestimmte Weise Theil nimmt [28]). Weit wichtiger und zweifelhafter aber ist die Frage über die Anbetung und Anrufung Christi.

Diese Frage ist der kritische Punct, in welchem die Lehre der Socinianer überhaupt auf einer Spize steht, in welcher sie in sich selbst wieder zerfallen zu wollen scheint, und als ein Beweis des innern Conflicts, in welchen sie hier mit sich selbst kommt, kann ja auch schon dieß angesehen werden, daß im Schooße der unitarischen Partei selbst über diesen Punct lebhafte Verhandlungen stattfanden. Der entschiedenste Gegner der Lehre von der Anrufung Christi war unter den Unitariern in Siebenbürgen Franz Davidis, zu dessen Widerlegung F. Socinus selbst im J. 1578 von dem Fürsten von Siebenbürgen nach Klaußenburg berufen worden war [29]). Franz Davidis stüzte seinen Hauptsaz, daß Christus nicht anzurufen sey und nicht angerufen werden könne, auf folgende

28) Christ. rel. inst. a. a. O. S. 655. Catech. Racov. qu. 78. Engel und Menschen werden daher im A. u. N. T. bisweilen Götter genannt. Ps. 8. u. 97. vgl. Ebr. 1. u. 2. 2 Mos. 21, 6. 22, 8. 28. Ps. 82. vgl. Joh. 10. Der Grundbegriff ist daher *potentia et inde potestas.*

29) Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 707. De Jesu Christi invocatione disputatio, quam F. Socinus senensis per scripta habuit cum Franzisco Davidis anno 1578. et 1579. paullo ante ipsius Franzisci obitum. In qua habetur Responsio ad Defensionem Franzisci Davidis suarum Thesium de Jesu Christo non invocando.

Gründe: 1. es sey von Gott streng befohlen, daß ausser Gott dem Vater, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, niemand angerufen werden dürfe; 2. Christus, der Lehrer der Wahrheit, habe selbst gelehrt, daß ausser dem himmlischen Vater niemand angerufen werden dürfe; 3. nur die Anrufung werde für die wahre erklärt, welche im Geist und in der Wahrheit geschehe; falsch sey somit die, die an den Sohn geschehe; 4. die Gebetsformeln werden nicht an Christus, sondern an den Vater gerichtet. Gegen diese Behauptung beruft sich F. Socinus vor allem auf die Briefe des Apostels Paulus. Wenn der Apostel im Eingang und am Schluß seines Briefs dieselben Segnungen von Christus wie von Gott erflehe, so sey hieraus deutlich zu sehen, wie wenig die Anrufung Christi dem Geiste des Christenthums widerstreite. Daß er aber angerufen werden könne, erhelle daraus, daß ihm durch seine Erhöhung in den Himmel die höchste Gewalt und die allgemeine Leitung seiner Kirche übertragen sey. Wenn er die höchste Macht habe, für die Kirche sorge, und alles thue, was sich auf ihr Bestes bezieht, wenn ferner kein Zweifel darüber seyn könne, daß er unsere Bitten hört und kennt, so müsse er doch auch angerufen werden können. Das Gebot, auf das sich F. Davidis in seinem ersten Argument berufe, sey allerdings von Gott gegeben, aber die Anrufung Christi streite damit so wenig als seine Anbetung, sofern wir, wenn wir Christus anrufen, nicht sowohl Christus, als vielmehr Gott, von welchem er die Macht zu unserer Unterstüzung erhalten hat, anrufen. Wollte man die Möglichkeit der Anrufung Christus absprechen, so würde die Ehre Gottes dadurch so wenig, wie man glaubt, gefördert, daß es vielmehr nur als eine Beeinträchtigung derselben angesehen werden könnte. Wenn zur Verherrlichung Gottes nichts mehr diene, als was seine Güte in ihr helles Licht seze, so könne es keinen größern Beweis der Güte Gottes gegen die Menschen geben, als daß er dem Menschen Christus, als dem

Haupt und Führer derer, die von Gott zum unsterblichen Leben berufen sind, eine Macht gegeben, die es ihnen möglich macht, in allem, was sich auf die Erlangung dieses Lebens bezieht, mit vollem Vertrauen an ihn sich zu wenden. Aus keinem andern Grunde, als zur Belebung unsers Glaubens und unserer Hoffnung habe ja Gott auch Christus zu unserm Herrn und Richter gemacht. Wie wenig die Anrufung Christi mit der Gott allein gebührenden Anrufung streite, sey auch daraus zu sehen, daß wir an Gott als die allgemeine Quelle alles Guten uns wenden, Christus aber nicht in allem, sondern nur in demjenigen, zu dessen Ertheilung ihm Gott die Macht verliehen hat, anrufen können. Ein ausdrückliches Gebot der Anrufung Christi sey deßwegen nicht gegeben, weil seine Anrufung nicht die gleiche Pflicht für uns sey, wie seine Anbetung. Die Anrufung Christi habe nur den Zweck, unsern Glauben zu stärken, und unserer Schwachheit aufzuhelfen. Sey nun Einer so glaubensstark, daß er den unmittelbaren Zutritt zu Gott wagen könne, und des aus der Anrufung eines in allem versuchten Bruders fließenden Trostes nicht bedürfe, so habe er es auch nicht nöthig, Christus anzurufen. Rufe er ihn aber an, so beleidige er dadurch Gott nicht, sondern ehre ihn durch die dankbare Anerkennung einer so großen unserer menschlichen Natur in Christus verliehenen Macht. Hierin liegt auch schon die Antwort auf das zweite Argument des Davidis. Daß aber Christus selbst über seine Anrufung nichts gesagt habe, sey daraus zu erklären, daß er überhaupt seine Ehre ganz dem Vater anheimgestellt habe (Joh. 8, 50), der Vater aber habe durch seine Erhöhung deutlich genug kund gethan, daß man ihn mit Recht anrufen könne, und Christus selbst darauf in Stellen wie Joh. 14, 13. 14. Luc. 21, 15. Matth. 28, 20. hingewiesen. Gegen das dritte Argument bemerkt Socin, wenn man auch die Stelle Joh. 4, 24. nicht von der Anbetung, sondern der Anrufung verstehe, so werde doch

in ihr nur gesagt, daß keine andere Anrufung des Vaters die wahre sey, als die, die im Geist und in der Wahrheit geschehe, nicht aber, daß ausser der Anrufung des Vaters jede andere falsch sey. Endlich, was das vierte Argument betrifft, erinnert Socin, wenn auch in der Schrift alle Gebetsformeln nur an den Vater, nicht an Christus gerichtet wären, so würde doch daraus auch nicht folgen, daß Christus nicht angerufen werden könne, wenn man nicht zugleich auch beweise, daß er die Macht uns zu helfen, und unsere Gebete zu erhören, gar nicht habe. Da nur die Anrufung Gottes unbedingte Pflicht sey, so könnte es nicht befremden, wenn keine unmittelbar an Christus gerichtete Gebetsformel sich finden würde, daß es indeß auch an solchen Formeln nicht fehle, zeigen Stellen, wie Apostelgesch. 7, 59. [30]) 2. Cor. 12, 8.

Die Behauptung des F. Socinus, daß Christus, wenn er auch nicht angerufen werden müsse, doch angerufen werden könne, beruht ganz auf dem Saz, daß Christus seit seiner Erhöhung mit der höchsten Gewalt bekleidet worden sey. Ist Christus, folgerte er, vermöge dieser Gewalt im Stande, uns alles, was wir bedürfen, zu gewähren, warum soll er demnach von uns nicht auch angerufen werden können? Die Richtigkeit dieser Folgerung kann nicht wohl bestritten werden, aber ebendeßwegen hat die Differenz zwischen Socinus und Davidis ihren tieferen Grund darin, daß der Leztere auch schon die Voraussezung nicht zugab [31]). Daß Christus

30) Diese Beweisstelle ließ F. Davidis nicht gelten. *Duo sunt*, sagte er a. a. O. S. 718., *quae falso hinc colligi invocationem Christi evincant. Primum indefinita propositio, quae hic recitatur. Secundo ambiguitas vocabuli invocationis. Multis enim modis probari potest, invocationem hanc non ad Christum, verum ad Deum patrem referendam esse.* Er nahm Ἰησοῦ nicht als Vocativ, sondern als Genitiv, regiert von κύριε.

31) *Examinemus*, sagt Davidis a. a. O. S. 725., *ea, in qui-*

nach Matth. 28, 20. alle Gewalt im Himmel und auf der Erde gegeben sey, wollte er nicht läugnen, da ihm aber nach Ebr. 2, 8. jezt noch nicht alles unterworfen sey, so könne jener Saz nicht allgemein genommen werden. Wäre er ganz allgemein zu nehmen, so müßte entweder der Vater keine Gewalt mehr haben, oder die dem Sohn gegebene Gewalt müßte ganz dieselbe mit der des Vaters seyn, beides aber wäre falsch, weil Vater und Sohn dadurch identificirt würden. Daher könne jene Gewalt nicht von der allgemeinen Weltregierung, sondern nur von der Anerkennung seiner Lehre unter Juden und Heiden verstanden werden. Nehme man diese Erklärung nicht an, so werde ein zweifaches Regiment statuirt, wobei es keinen Unterschied ausmache, daß der Eine das seinige von dem Andern erhalten habe, indem auch so dieselbe Gewalt von beiden ausgeübt werde. Solange Christus auf der Erde war, habe er zwar für die Seinen gesorgt, für die Folge aber diese Sorge dem Vater empfohlen (Joh. 17, 12) und nirgends werde gesagt, daß der Vater ihm die Sorge für die Kirche übertragen habe; die erst künftig beim Gericht von Christus auszuübende Gewalt dürfe nicht schon auf die Gegenwart bezogen werden. An der Vorstellung einer schon durch seine Erhöhung auf Christus übertragenen Gewalt nimmt Davidis so großen Anstoß, daß er den F. Socinus sogar einer Inconsequenz beschuldigt, und zwischen seiner Lehre und der gewöhnlichen trinitarischen keinen wesentlichen Unter-

bus ratiocinationis pondus maximum inesse videtur. Summa omnium est: quomodo negare audebimus, a Christo jam in coelum translato aliqua bona peti posse, cum ex infinitis prope locis jam apertum sit, eum summa potestate praeditum esse, et in coelis agentem curam agere ecclesiae et suorum, et illis adesse ac in tempore opitulari? Quaeris, quomodo negare audemus, a Christo jam in coelos translato aliqua petenda esse bona?

schied mehr anerkennen will. Wie nach der leztern der Sohn zwar alles nur durch Zeugung habe, aber sosehr als sein Eigenthum, daß man ihm auch dieselbe Selbstständigkeit wie dem Vater zuschreiben müsse, so habe nach Socinus der Mensch Jesus alles vom Vater so empfangen, daß er wegen dieser empfangenen Macht nicht blos dem Namen, sondern der Wirklichkeit nach für Gott zu halten sey [32]), wogegen Socinus geltend macht, daß nach den Trinitariern Christus seine Gewalt vom Vater nur durch eine ewige und nothwendige Zeugung gegeben sey, so daß sie als etwas ihm von Natur Zukommendes von seinem Wesen ebensowenig getrennt

32) A. a. O. S. 734.: *Proprie nemo dicitur Deus unus verus, nisi pater, et omnis divinitas illius est et ab eo pendet, nec potest de divinitate Christi disputari, nisi quatenus plenitudo divinitatis patris in eo inhabitat, cum illa τῷ λόγῳ divinitas hypostatica sit figmentum Sophistarum. Hanc veritatem solidam et firmam, hactenus inculcatam, destruunt ii, qui Christo propriam quandam virtutem τῷ λόγῳ statuunt, etiamsi verbis affirment, illam potestatem Christo a patre tributam esse, ut illius propria sit. Id quid aliud est, quam quod Sophistae inculcant: filius quidem generatione aeterna omnia habet, sed tamen ita, quod sint illi propria, eamque ob causam a se ipso Deus esse, ut pater censendus est. Certe hac ratione et vos concludere potestis: homo Jesus Christus omnia accepit a patre, ut sint illius propria, ergo Jesus Christus, postquam omnia accepit ut illius propria sint, jam propter acceptam potestatem et proprie Deus non officio aut appellatione dici debet et potest.* Vgl. S. 739. Eine solche *invocatio* sey nirgends, *nisi apud Papistas, quorum vestigiis ratiocinando jam insistere incipimus, cum maximo nostro malo, ut olim experiemur. Satius erat trinitatem minime impugnasse, quam ita praeter omnem rationem eam denuo restituere.*

werden kann, als von dem Wesen des mit ihm identischen Vaters, während nach seiner Lehre der aus der Maria Geborene diese Gewalt erst nachher durch einen freien und willkürlichen Act der Güte Gottes erhalten habe, und sie nur solange behalte, als Gott ihn sie ausüben lassen wolle, wie sie daher auch einst wieder aufhören werde. Der ganze Streit zwischen Davidis und Socinus betraf zulezt die Frage, ob überhaupt irgend etwas durch die überirdische Thätigkeit Christi so vermittelt werde, daß Christus als das eigentliche Subject derselben betrachtet werden könne? Christus, behauptet Davidis, thut nichts durch sich selbst, er hat keine wirkende Macht, nur der Vater gibt und wirkt durch sich selbst, der Sohn nur sofern der Vater gibt und wirkt. Von dem Sohn kann nur insofern gesagt werden, daß er das ewige Leben gebe, und auferwecke, als wir das glauben, was Gott der Vater durch seinen Sohn über das ewige Leben uns verkündigt hat, und thun, was er uns befohlen hat. Nehme man an, daß Christus selbst die Macht habe, dieß zu bewirken, daß wir durch ihn das ewige Leben empfangen und auferstehen, so könne und müsse mit allem Recht von ihm gesagt werden, daß er nicht blos seinem Amte, sondern seiner Natur nach Gott ist, und es sey kein Grund einzusehen, warum er nicht auf dieselbe Weise Schöpfer, Erlöser, Erhalter, Ertheiler des ewigen Lebens und Auferwecker zu nennen und wie Gott der Vater zu verehren und anzurufen sey, und da die heilige Schrift dasselbe auch von dem heiligen Geist sage, so erscheine der ganze Krieg gegen die Trinität als etwas höchst Unnöthiges. Im Gegensaz gegen diese jede selbstthätige Vermittlung negirende Ansicht sieht Socinus in dem Verhältniß Gottes und Christi nichts Widersprechendes, wenn beiden zwar dieselbe wirkende Macht, die wirkliche Ausübung derselben aber nur Einem zugeschrieben wird, indem doch immer der wesentliche Unterschied bleibt, daß die Macht des Vaters eine unmittelbare, die des Sohns eine blos mit-

telbare ist, der Vater also durch die Vermittlung des Sohnes wirkt [33]). Nicht blos die Nothwendigkeit, selbst die Möglichkeit einer solchen Vermittlung läugnet Davidis durchaus, sie scheint ihm sogar den Begriff eines Mittlers aufzuheben, denn ein Mittler könne der nicht seyn, der selbst die Macht habe, das Gewünschte zu geben, ein Solcher sey nicht der Vermittler, sondern der Urheber einer Sache. Die Unterscheidung, die man dabei mache, daß Christus das, was er gibt, von Gott erhalten, hebe die Gleichheit in der Macht der Ertheilung nicht auf, und man müsse so mit den Gegnern eine doppelte Person und Natur annehmen, eine, vermöge welcher er als Mensch bitte und empfange, und eine andere, vermöge welcher er als Gott die Macht habe, das zu ertheilen, was von ihm verlangt wird [34]). So wenig daher Christus eine vermittelnde Stellung haben kann, in welcher die von Gott auf ihn übergegangene Macht zu seiner eigenen geworden ist, so wenig kann es, behauptet Davidis, wenn nicht die göttliche Wahrheit verkehrt werden soll, eine Anbetung geben, welche der Sohn mit dem Vater theilt. Wie der wahre Gott, der Vater, in der Schöpfung, Erhaltung und Erlösung ohne einen andern ist, so verhält es sich auch mit der Anbetung. Nimmt man aber an, daß auch Christus

---

33) A. a. O. S. 738. vgl. S. 722.: *Nonne vides*, hält Socinus seinem Gegner entgegen, *inaequalitatem illam, quod unus ab altero acceperit, quam tu contra manifestam rationem, nulla propemodum ratione allata, nihil esse dicis, tanti esse, ut nihil absurdi in eo deprehendatur, quod idem duo faciant, quamvis unus tantum, id est is, qui alteri faciendi potestatem dedit, per quem ea ratione ipse facit, facere dicatur? Est vulgatissima apud juris consultos regula: Qui per alium facit, per se ipsum facere videtur.*

34) *En unio hypostatica, en duae naturae, en totum sophisma scholasticum!* A. a. O. S. 741.

mit wahrem Vertrauen anzurufen, und um geistige und leibliche Güter zu bitten ist, so muß man auch nothwendig zugeben, daß der wahre Gott, dessen Anrufung die Schrift befiehlt, nicht blos der Vater ist, sondern auch der Sohn, und das Gleiche folgt sodann für den heiligen Geist, womit man wieder eine Trias hat. Christus selbst aber hat uns in dem von ihm vorgeschriebenen Gebet mit allen unsern Bitten allein an Gott gewiesen. Dieser Prärogative Gottes geschieht nothwendig Eintrag, wenn wir die Gegenstände unserer Bitten zwischen dem Vater und dem Sohn theilen, wie wenn der Vater nicht die vollkommen zureichende Macht hätte. Und um was sollen wir Christus bitten, wenn wir uns in den Bitten, in welchen wir uns an ihn allein zu wenden haben, an ihn nur als den Geber alles Guten wenden können? Sagt man aber, wir haben auch deßwegen Christus auf diese Weise unsere Verehrung zu erweisen, weil wir in ihm zugleich Gott verehren, so könnte dieß nur unter der Voraussezung geschehen, daß wir uns Christus in dem Vater, und den Vater in Christus denken, in der Einheit des Wesens, und alle Idololatren könnten ihre Idololatrie mit demselben Grunde rechtfertigen, daß sie in den Bildern nicht die Bilder selbst, sondern nur den in den Bildern repräsentirten Gott anbeten. Was Socinus allen diesen Argumenten entgegenstellt, ist immer wieder der Hauptsaz, daß das Eine das Andere nicht ausschließe, die mittelbare Macht des Sohnes neben der unmittelbaren und absoluten des Vaters, die Anrufung Christi neben der Anrufung Gottes gar wohl bestehen könne, weil was dem Vater auf absolute Weise zukomme, in dem Sohne eine vermittelnde Bedeutung erhalte [35]).

---

35) *Neque enim vel rei significatione vel modo differunt, sed ipsius rei quadam qualitate tantum. Sicut enim Deus is est, ex quo omnia ortum habent, et qui primus et solus omnia largitur, Christus autem is, per quem*

In der auf diese Weise zwischen Socinus und Davidis erörterten Frage gibt sich das innere Wesen der socinianischen Lehre deutlich genug zu erkennen. Socinus wollte die göttliche Würde Christi, welche er auf dem Grunde einer an sich seyenden göttlichen Natur Christi nicht anerkennen konnte, gleichwohl factisch nicht fallen lassen. Hatte aber Christus seine göttliche Würde nicht von Natur, so konnte sie mit allem, was zu ihr gehörte, nur als eine durch den Willen Gottes auf ihn übertragene angesehen werden, aber eben dieß, daß es nur der Wille Gottes war, ein willkürlicher Act, worauf man zurückgehen konnte, ließ die Behauptung des Socinus selbst als eine blos willkürliche erscheinen. Konnte man sich auch für das Factum selbst, die Erhöhung Christi zu göttlicher Würde, auf Stellen der Schrift berufen, so hatte doch diese Lehre nur einen positiven Character; verband man aber mit ihr auch noch Bestimmungen, welche man nicht mit derselben Evidenz aus der Schrift nachweisen konnte, welche sogar mit andern Lehren in eine gewisse Collision zu kommen schienen, wie dieß bei der Frage über die Anrufung Christi der Fall war, so trat das Willkürliche um so mehr hervor, und die gegen einen einzelnen Punct erhobenen Einwendungen und Bedenken mußten auf die Lehre im Ganzen zurückwirken. Ist Christus ein zu wahrhaft göttlicher Würde erhobener Mensch, so folgt hieraus allerdings,

in ecclesia omnia fiunt, et per quem omnia dantur, sic Deum adoramus et invocamus, ut primam causam omnium rerum et unicum bonorum omnium datorem, Christum vero, ut secundam causam omnium, quae fiunt in ecclesia, et eum, per quem quidquid nobis, ut ecclesiae membris, opus est, perpetuo confertur. Tantum igitur inter illam et hanc adorationem atque invocationem interest, quantum inter eum, qui omnia prorsus facit et donat, et eum, per quem ab ipso permulta fiunt et donantur. A. a. O. S. 744.

daß ihm auch eine wahrhaft religiöse Verehrung, wie sie an sich nur Gott zukommt, zukommen muß; je problematischer aber dieser Punct weiter erscheint, desto natürlicher ist, daß man auch die Voraussezung selbst wieder in Zweifel zieht, und den Begriff der göttlichen Würde Christi, wie dieß die Tendenz des Davidis ist, auf so viel möglich enge Grenzen zu beschränken sucht, wodurch man zulezt auf das Resultat geführt wird, daß eine Lehre, welche, wie die des Socinus, zwischen das an sich Göttliche und das blos Menschliche ein Mittleres hineinstellen will, also ein erst göttlich gewordenes Menschliches, in dieser vermittelnden Stellung sich nicht halten kann, sondern entweder einen schon geschehenen Schritt wieder zurücknehmen, oder wenn sie nicht mehr rückwärts gehen kann, noch einen weiteren Schritt vorwärts thun muß. Entweder muß also Christus, wenn ihm wahrhaft religiöse Verehrung zu Theil werden soll, selbst auch göttlicher Natur seyn, oder, wenn dieß nicht ist, kann er auch nur als bloßer Mensch gelten. Diese Alternative hat die Opposition des Davidis von Anfang an im Auge. Mag man nun auch den Gründen, durch welche Socinus ihr sich zu entziehen und sich in seiner vermittelnden Stellung zu behaupten suchte, noch so großes Gewicht einräumen, er selbst mußte ja offen genug gestehen, wie sehr es seiner Lehre auf diesem Puncte an innerer Haltung fehlt. Wie schwankend und zweideutig ist sie, wenn er, wie er immer wieder zu erinnern für nöthig erachtet, nur die Möglichkeit der Anrufung Christi, nicht aber ihre Nothwendigkeit, oder die Pflicht des Christen, Christus anzurufen, behaupten wollte? Ebendarauf bezieht sich auch die Unterscheidung, welche Socinus zwischen der Anbetung und Anrufung Christi machte. Christus zu dienen, und ihn anzubeten, ist absolute Pflicht, ihn aber anzurufen, ist keine Pflicht, sondern es ist dieß nur ein Recht, von welchem der Christ nach Belieben Gebrauch machen kann. Die Anbetung ist nur ein immanentes Verhältniß des theoretischen Bewußt-

seyns, die Anrufung aber ist ein practisches Verhalten, das sich nur in bestimmten einzelnen Handlungen, oder nur darin, daß wir in gewissen Fällen unsere Bitten an Christus richten und ihn um seine Hülfe anrufen, kund thun kann. Hierin liegt demnach der Grund, warum zwar die Anbetung Christi als absolute Pflicht mit der Anbetung Gottes, nicht aber die Anrufung Christi, wenn sie gleichfalls absolute Pflicht seyn soll, mit der Anrufung Gottes zusammenbestehen kann. Müßten wir nämlich in allen Fällen, in welchen wir um etwas bitten, Christus anrufen, so könnten wir uns nie mit unsern Bitten an Gott den Vater allein wenden, wie dieß doch seit der ältesten Zeit in der Kirche gebräuchlich ist [36]). Man sollte denken, da auch die socinianische Lehre die göttliche Würde Christi anerkennt, werde es sich auch mit seiner Anrufung nicht anders verhalten, als es sich mit ihr nach der kirchlichen Lehre verhält, und daher niemand daran Anstoß nehmen können, daß der Vater auch ohne den Sohn angerufen wird. Allein es fällt auch hier in der socinianischen Lehre auseinander, was in der kirchlichen noch eine ungetrennte Einheit ist. Ist der Sohn als Gott an sich dem Wesen nach mit Gott dem Vater identisch, so schließt die Anrufung Gottes des Vaters von selbst auch die Anrufung des Sohnes in sich. Je mehr aber, wenn die Identität des Wesens hinweggedacht ist, beide, Vater und Sohn, in ihrem Unterschied auseinandertreten, desto mehr muß so=

---

36) A. a. O. S. 457.: *Servitus et adoratio affectiones quaedam potius, quam actiones sunt animi, et mentis nostrae, eaeque non alicujus temporis aut occasionis, sed perpetuae et nobis inhaerentes. — Hinc fit, ut perpetuo uno eodemque temporis momento et Deo et Christo servire et utrumque adorare possimus, at Christum invocare non possimus, nisi ad eum nominatim preces nostras dirigamus.*

dann auch die Anrufung des Sohnes neben der an sich nothwendigen Anrufung des Vaters zu einem bloßen Accidens werden. Es ist daher nur die aus der Natur des Systems sich ergebende Consequenz, wenn Socinus die Anrufung Christi, um sie nicht ganz fallen zu lassen, als eine blos momentane, in einzelnen Fällen eintretende, stehen läßt. Man kann also zwar, wenn man will und durch seine besondere Lage sich veranlaßt sieht, von diesem Rechte Gebrauch machen, Christus anrufen, aber man muß nicht, und verlezt daher auch keine Pflicht, wenn man es unterläßt [37]). Aber wird denn nicht dadurch, muß man zulezt noch fragen, die Anrufung Christi eine gar zu indifferente Sache? [38]). Socin kann dieß nicht

---

37) Man vgl. hierüber besonders auch die Responsio F. S. ad Joh. Niemojevii epist. II. Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 415.: *Ex eo, quod ipse affirmo necessarium esse ad salutem per Christum consequendam agnoscere ac profiteri, Christum jure ac merito invocari posse, tanquam a minori argumentari vis, magis necessarium esse, re ipsa Christum invocare. Quod argumentum perversa plane ratione conclusum est, cum plus sit re ipsa omnino invocare, quam omnino agnoscere, se jure ac merito posse invocare. Quale nam, rogo te, est istud argumentum? Hoc jure ac merito fieri posse agnoscendum est, ergo multo vel aliquanto magis fieri debet. — Aliud est enim, Christum esse invocandum, aliud vero, Christum jure et merito invocari posse. Hoc potestatem tantum, illud necessitatem quoque significat.*

38) F. Davidis, welcher in den beiden Säzen Socins: *Christum adorare non possumus tantum, sed etiam debemus, et illi servire tenemur,* und *etsi Christum invocare possumus, non tamen tenemur,* nur einen Widerspruch sieht *(qui talibus antilogiis et aenigmatibus gaudet, suis se oblectet distinctionibus, et ex nigro album, ex alboque nigrum ut faciat, per me licet.* A. a. O. S. 457.), schließt die Reihe seiner Einwendungen mit der Alternative: *Aut igi-*

läugnen, und kann daher den Anstoß, welcher in dieser Beziehung an seiner Lehre genommen werden muß, nur dadurch beseitigen, daß er sich in das Stillschweigen der Schrift, in welcher sich nirgends ein ausdrückliches Gebot hierüber finde, zurückzieht. Wir kommen daher immer wieder auf die Alternative zurück: entweder schließt die Anbetung auch die Anrufung in sich, oder es muß, wenn die Nothwendigkeit der Anrufung nicht festgehalten werden kann, auch die Nothwendigkeit der Anbetung fallen gelassen werden. Im ersteren Fall muß daher auch, obgleich es Socinus bedenklich findet, zugegeben werden, daß der Vater nicht für sich allein, sondern immer nur in Verbindung mit dem Sohn angerufen werden kann, ja, warum sollte nicht, wenn beide zugleich nicht angerufen werden können, vielmehr der Vater gegen den Sohn zurückzutreten haben, wenn doch der Vater jezt nicht mehr in eigener Person die Welt regiert, sondern die ganze Regierung der Welt an den Sohn abgetreten hat? Im zweiten Falle treten alle jene Gründe ein, vermöge welcher der Unterschied zwischen dem an sich seyenden Gott und dem erst zu göttlicher Würde erhobenen Menschen, oder zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, als ein nie völlig verschwindender, sondern für das religiöse Bewußtseyn immer

---

tur tu demonstres praeceptum esse, ut Christum invocemus, quod si ex verbo Dei ostendere non poteris, desinas quaerere, ubi cautum sit, ne quis illum invocet. Si enim non est praeceptum, prohibitum esse scias, nisi invocationem Christi inter adiaphora numeremus eamque ob causam minime de ea disputandum. Socin erwiedert: *Quod si nomine adiaphori id modo intelligis, quod nec prohibitum est nec praeceptum, jam fateor ipse de Christo invocando, id est, de precibus nostris ad ipsum dirigendis, nullum certum praeceptum extare, ideoque nos posse quidem semper jure id facere, non tamen teneri.* A. a. O. S. 765.

wieder sich geltend machender betrachtet werden muß. Dieses leztere Argument wurde hauptsächlich auch von Christian Franken, welcher gleichfalls als Gegner des Socinus in dieser Lehre auftrat, demselben gegenübergestellt [39]).

Es ist hier der Punct, wo die socinianische Lehre, je mehr ihre Eigenthümlichkeit hervortritt, um so weniger auch ihr Mangelhaftes und Einseitiges verbergen kann. Der innerste Gedanke des Socinianismus ist: der Mensch kann nicht selig werden, wenn nicht der, durch welchen er selig werden soll, ein gleich dem Menschen menschlich fühlendes und empfindendes Wesen ist, wenn er also nicht alle Gefühle und Empfindungen, alle Zustände und Bedürfnisse, in deren Befriedigung die Seligkeit besteht, alle Leiden und Prüfungen, durch welche

---

39) Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 765. Disputatio inter F. Socinum Senensem et Christianum Franken de honore Christi, id est, utrum Christus, cum ipse perfectissima ratione Deus non sit, religiosa tamen adoratione colendus sit nec ne: habita 14 Martii anno 1584 in aula Christophori Paulicovii. Franken wollte den Beweis seiner Behauptung nicht sowohl aus Zeugnissen der Schrift, als vielmehr aus Vernunftgründen führen. Er argumentirte daher so: *Quanta est distantia inter creatorem et creaturam, tanta esse debet differentia inter honorem, qui creatori exhibetur, et qui creaturae tribuitur. Atqui inter creatorem et creaturam maxima est distantia, sive naturam et essentiam species, sive dignitatem et excellentiam. Ergo et maxima esse debet differentia inter honorem Dei et creaturae. At honor, qui praecipue debetur Deo, est religiosa adoratio. Ergo haec non est tribuenda creaturae. Ergo neque Christo, quem tu puram esse creaturam fateris.* Auf die Einwendung Socins, Gott könne seine Ehre, wem er wolle, mittheilen, erwiedert Franken: es frage sich, ob er es wolle, und nach seiner Weisheit könne er es nicht wollen, weil nichts mehr gegen seine Weisheit sey, als *honorem soli Deo proprium communicare non Deo.*

der Weg zur Seligkeit hindurchgeht, aus der eigensten Erfahrung des menschlichen Lebens kennt. Nur ein solcher kann Urheber der Seligkeit seyn, weil nur ein solcher unmittelbar weiß, was zur Seligkeit gehört, und nur durch einen solchen alle jene Motive, ohne welche eine die Erlangung der Seligkeit bedingende Handlungsweise nicht zu Stande kommen kann, so nahe gelegt werden, daß sie einen thatkräftigen Erfolg haben [40]). Daß der Mensch nur durch

---

40) Christ. rel. instit. a. a. O. S. 656. Daß Christus als wahrer Mensch geboren ist, *ea res est, quae omnium maxime ad ejus vestigia insequenda, ad ea, quae nobis promisit credenda, adque nobis persuadendum, illum nostrarum in hoc mundo infirmitatum et afflictionum misereri, nos animat atque inducit.* Mit besonderem Nachdruck hat sich über diesen ganzen, die Person Christi betreffenden, Punct Socin in dem, an Hieron. Moscorov gerichteten, Vorwort erklärt, mit welchem er seine Disputatio mit Erasmus Johannis de unigeniti filii Dei existentia (Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 489.) herausgab. *Tantae ac tam perniciosae ignorationis* (des wahren Wesens der christlichen Religion) *origo et caput est ac fuit semper, de existentia unigeniti filii Dei non recte sentire atque opinari, ante conceptum ex spiritu sancto et natum ex virgine Jesum Nazarenum jam reipsa ac perfecte Dei filium unigenitum extitisse, qui videlicet vel ex ipsa essentia Dei patris genitus, vel ex nihilo, antequam aliud quidquam crearetur, ab ipso Deo creatus sit etc.* Aus diesem Grunde schien ihm die arianische Vorstellung von der Person Christi sogar noch verwerflicher, als die orthodoxe. Denn, wenn auch diese auf dem großen Irrthum beruht, daß zwei Naturen Eine Person bilden können, so nimmt sie doch eine menschliche Natur an, während dagegen die arianische, in der Erkenntniß dieses Irrthums, das Menschliche blos in den Leib Christi sezt, und ihn dadurch zu einem blos übermenschlichen Wesen macht. *Et quo tandem perducat sententia ista de uni-*

Gott selig werden kann, versteht sich von selbst, ebenso wird dabei vorausgesezt, daß die Seligkeit nur die Gemeinschaft oder die Einheit des Menschen mit Gott seyn kann; soll aber der Mensch mit Gott Eins seyn, oder sich frei und selig in Gott fühlen können, so muß er sich auch der substanziellen Identität seines Wesens mit dem Wesen Gottes bewußt seyn können, Gott muß daher Mensch seyn, wenn der Mensch das Princip seiner Seligkeit in ihm haben soll, würde er aber als der an sich seyende Gott erst Mensch werden, als Gott der Gottmensch seyn, so würde das substanzielle Element dieser gottmenschlichen Einheit nur die göttliche Natur seyn, der Gottmensch wäre nur ein göttliches kein menschliches Subject, kein Wesen, das den Menschen näher angeht, und mit welchem er sich wahrhaft identisch wissen kann. Das substanzielle Element der gottmenschlichen Einheit kann daher nur ein menschliches Subject seyn, in welchem ebendeßwegen diese Einheit nur darin bestehen kann, daß das Menschliche in ihm zu göttlicher Würde erhoben ist. Ebendarum aber wird der Mensch nie wahrhaft mit Gott Eins, das, worin er sich mit Gott Eins wissen soll, ist ja nur ein substanziell Menschliches, das Unendliche, das allein die Wahrheit des Endlichen seyn kann, ist selbst nur wieder das Endliche, das endliche Subject, das endliche Ich, das sich nie wahrhaft

---

geniti filii Dei ante Jesum Nazarenum ex virgine natum existentia? Ut scilicet non modo admirabile atque omnium excellentissimum atque humano generi saluberrimum Dei opus in Jesu Christo homine ad sui aequalitatem evehendo obscuretur, sed Jesus Christus verus esse homo negetur, id est, ipsa salutis nostrae aeternae ratio funditus propemodum evertatur, et sapientissimum in via nobis ad immortalitatem tradenda ac commonstranda ipsius Dei consilium paene irritum reddatur.

über sich selbst erheben, sich nie von seinen subjectiven Interessen, Trieben, Zuständen, Empfindungen losreißen kann. Es ist daher auch deutlich genug zu sehen, wie sich dieses sinnliche Element der subjectiven Empfindung durch den ganzen Socinianismus hindurchzieht. Das innerste Element seines Wesens hat ja der zu göttlicher Würde erhöhte Mensch Jesus in dem theilnehmenden Mitgefühl für die Leiden und Schwachheiten der Menschen, das er in dem eigenen Gefühl seiner Leiden und Schwachheiten aus dem Diesseits in das Jenseits hinübergenommen hat, und dieses Mitgefühl ist das wahrhaft Substanzielle, in welchem der endliche Mensch in seinem über ihm stehenden Erlöser oder Seligmacher sein eigenes Wesen wiedererkennt [41]). Was ist demnach von diesem Gesichtspunct aus betrachtet die Anbetung und Anrufung Christi anders als nur die Vertiefung des endlichen Subjects in die Endlichkeit seiner Subjectivität: das Endliche soll dem endlichen Subject schlechthin auch als das Absolute gelten, und doch kann es nie darüber hinwegkommen, daß das Endliche, wenn es seinem substanziellen Wesen nur das Menschliche ist, nie das wahrhaft Unendliche seyn kann. Darum ist in dem Widerspruch, welcher sich gegen die socinianische Lehre von der Anbetung und Anrufung Christi erhob, nur das Bewußtseyn ausgesprochen, daß das Endliche nur Endliches ist, und als Endliches nie das Unendliche seyn kann. Ist aber das Endliche nur Endliches, und bleibt es, auch wenn es als Göttliches angeschaut werden soll, nur Endliches, so treten Endliches und Unendliches, oder Mensch und Gott in ihrem absoluten Gegensaz einander gegenüber, und es stellt sich uns auch hier wieder der Dualismus als der Grundcharacter der socinianischen Lehre heraus. Gott kann nicht Mensch werden, weil auch der menschgewordene Gott nur Gott, wesentlich nur Gott wäre; hierin hat die sociniani

41) Vgl. die Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 410 f.

sche Lehre das Falsche der kirchlichen Lehre von der Person Christi sehr richtig erkannt und aufgedeckt, aber ebenso wahr ist auf der andern Seite, daß auch der vergöttlichte Mensch wesentlich nur Mensch ist. Es fehlt also hier noch das lebendige Band der Identität zwischen Gott und dem Menschen. Dieses Band will die socinianische Lehre theils in das Gefühl theils in den Willen sezen, sofern ihr der Mensch in seinem Seligkeitsbedürfniß wesentlich fühlendes, und in demjenigen, was er zur Erlangung seiner Seligkeit zu thun hat, wesentlich wollendes Wesen ist, aber Gott ist wesentlich weder Gefühl noch Wille, er ist nur Denken, oder der denkende Geist, und als Geist erst die Einheit des endlichen und unendlichen Geistes.

So lebendig auch im Socinianismus das Selbstbewußtseyn des Geistes, als das Princip des durch die Reformation gewonnenen Standpuncts sich aussprechen mag, dieses Selbstbewußtseyn ist doch nur das Bewußtseyn des endlichen Subjects. Dieses Sichabschließen des endlichen Subjects in der Endlichkeit seiner Subjectivität, oder dieser Standpunct eines Systems, auf welchem das wahrhaft Substanzielle immer nur das Menschliche ist, zu welchem das objectiv Göttliche nur als Accidens hinzukommt, dasselbe, was man sonst den Pelagianismus der socinianischen Lehre zu nennen pflegt, ist das Eigenthümliche des Socinianismus in seinem Unterschied vom Protestantismus. Wie der Protestantismus in seiner antipelagianischen Tendenz sein eigentliches Reformationsprincip hatte, so trug dagegen auch der Socinianismus das Bewußtseyn in sich, daß nur auf dem von ihm eingeschlagenen Wege die Idee des evangelischen Christenthums realisirt werden könne. War es ihm auch zunächst um das practische Christenthum zu thun, als die Bedingung, ohne welche das ewige Leben nicht zu erlangen ist, so fand er doch zugleich die Ursache, warum das Christenthum bisher die practische Wirksamkeit nicht gehabt habe, die man erwarten sollte,

in den falschen Vorstellungen, welche seiner Wirksamkeit entgegenstunden. Unmöglich könnte, schloß Socinus, wenn man das Göttliche besser und vollständiger erkennen würde, die Zahl der wahren Christen so klein seyn. Es kommt daher, wenn die Herrschaft der Sünde in der Welt geschwächt werden soll, alles darauf an, daß man vor allem die Art und Weise, wie man selig wird, richtig erkennt. Diese Erkenntniß selbst aber hängt ganz davon ab, daß man die richtige Vorstellung von der göttlichen Würde hat, zu welcher Christus als Mensch erhöht worden ist [42]). Wie demnach die Protestanten in der eigenthümlichsten Lehre ihres Systems, der

42) A. a. O. S. 492. *Vix quidquam proficitur, aut proficietur unquam, vixque a peccati ubique regnantis dominatu illi ipsi, qui Christum Jesum omnis justitiae parentem se purius multo, quam vulgo fiat, colere profitentur, vindicari poterunt, nisi prius salutis aeternae ratio ac fundamentum dilucide cunctis appareat. Id quod sine divinae majestatis, ad quam Christus homo evectus fuit, vera cognitione nunquam fiet. Nisi enim eum ipsum, qui viae ad aeternam salutem consequendam dux nobis ac praemonstrator fuit, cum communem nobiscum naturam haberet et sine peccato per omnia, ut divina oracula loquuntur, similiter ac nos tentatus fuisset, non modo ad immortalem beatitudinem pervenisse credamus, verum etiam ipsius immortalis beatitudinis iis dandae, qui ipsum imitati fuerint ejusque dictis paruerint, eosque perpetuo fovendi et ab omnibus malis protegendi plenissimam potestatem adeptum fuisse, nobis certo persuadeamus: — vix fiet unquam, ut serio nostrum quisquam resipiscat, et viam istam nobis praemonstratam, valde asperam alioqui naturaeque nostrae invisam ingrediatur ac teneat, seseque ab inveterata peccandi assuetudine ad justitiae opera ex animo sectanda convertat. — Quare istum ipsum hominem ad tantam majestatem evectum fuisse, agnoscendum nobis est.*

Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, erneuert und wieder ans Licht gebracht zu haben sich bewußt waren, was so viele Jahrhunderte hindurch verdunkelt worden war, so sahen auch die Socinianer in Ansehung ihrer an die richtige Erkenntniß der Person Christi geknüpften Heilslehre mit demselben Bewußtseyn in die Vergangenheit zurück. Sie konnten sich nur auf wenige Auctoritäten berufen, und auch durch diese zogen sie sich nur den Vorwurf zu, daß sie Ebioniten und Samosatener seyen. Sie ließen sich aber durch diesen Vorwurf so wenig als durch die Frage irre machen, wo denn, wenn ihre Lehre die wahre sey, bisher die wahre Kirche existirt habe, eine Frage, in Ansehung welcher sie mit dem gleichen Anspruch auf Wahrheit den Protestanten gegenüberstunden, welchen diese selbst gegen die Katholiken geltend machten. Uebrigens sey, erinnerten sie, doch auch die Zahl der Anhänger eines Paulus von Samosata und eines Photinus [43]) der Geschichte zufolge nicht so unbedeutend gewesen [44]). Wie es sich aber auch damit verhalten mochte, in jedem Falle glaubten sie, wenn auch die Verdunklung der christlichen Wahrheit in einem so wichtigen Puncte schon in so früher Zeit begonnen hatte, der Uebereìn-

---

43) Diese beiden hauptsächlich sahen sie als ihre Vorgänger an, besonders den leztern. *Certum est*, sagt Socin a. a. O. S. 417. von Photin, *eum ipsissimam nostram sententiam et sermone et scriptis acriter defendisse, idque, postquam incepit, perpetuo dum vixit.* Vgl. S. 420.: *Quod ad Paulum Samosatenum attinet, eum quidem nobiscum sensisse arbitramur in eo, quod Dei filium, antequam in Mariae virginis utero conciperetur, revera extitisse negaverit, atque adeo ejus de Christi persona sententiam universam parum a nostra abfuisse credimus.*

44) Bibl. Fr. Pol. T. II. De Jesu Christi filii Dei natura sive essentia, nec non de peccatorum per ipsum expiatione disputatio adversus Andream Volanum. S. 382.

stimmung ihrer Lehre mit der ächt apostolischen gewiß seyn zu dürfen [45]).

Es führt uns dieß auf den zweiten der oben bemerkten Hauptpuncte. Daß die socinianische Lehre von der Person Christi weder das christliche Bewußtseyn noch die denkende Vernunft vollkommen befriedigt, daß in ihr, auch wenn wir sie nur nach ihrem innern Zusammenhang betrachten, immer noch ein unaufgelöster Widerspruch zurückbleibt, kann nach dem Bisherigen nicht wohl zweifelhaft seyn. Da aber die Socinianer, wie die Protestanten, in ihr System nichts aufnehmen wollen, was nicht entweder als ausdrückliche Lehre der Schrift nachgewiesen, oder mit ihr wenigstens in Uebereinstimmung gebracht werden kann, so ist noch das Verhältniß zu untersuchen, in welches sie sich mit ihrer Lehre zur Schrift sezten.

Die Exegese der Socinianer ist eine ebenso merkwürdige Erscheinung in der Geschichte der Theologie, als ihr System überhaupt. Der eigenthümliche, von dem protestantischen System in so vielen bedeutenden Dogmen abweichende, Standpunct, auf welchen sie sich stellten, mußte sie auch auf eine von der bisherigen Erklärung sehr verschiedene Auffassungsweise der jene Dogmen betreffenden Stellen der heiligen Schrift führen, aber gerade in ihrer Exegese tritt der durch ihr ganzes System sich hindurchziehende Widerspruch nur um so auffallender hervor. Auf der andern Seite sprach sich die Energie des Selbstbewußtseyns, mit welcher sie in der Aufstellung und Durchführung ihres Systems verfuhren, in ihrer Stellung zur Schrift sehr entschieden aus: was sie mit ihrem dogmatischen Bewußtseyn nicht vereinigen konnten, wollten sie sich auch durch die Auctorität der Schrift auf keine Weise aufdrängen lassen, und es konnte daher in lezter Beziehung nur die Selbstgewißheit des Geistes von der im-

45) A. a. O. S. 382.

manenten Wahrheit ihres Systems das Princip seyn, auf welchem dasselbe beruhte. Auf der andern Seite aber war ihr dogmatisches Bewußtseyn selbst durchaus von der Schrift abhängig und an sie gebunden: ihr System sollte nichts enthalten, was nicht aus der Schrift nachgewiesen und durch sie begründet werden konnte, und so gewiß ihnen die Wahrheit ihrer Lehren für die denkende Vernunft an sich feststund, so wenig sollte doch auch an ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift gezweifelt werden können. Die Vermittlung dieser beiden so verschiedenen Standpuncte, von welchen der eine die Schrift der Vernunft, der andere die Vernunft der Schrift unterordnete, war die Aufgabe ihrer Exegese, und es galt demnach bei allen Stellen, bei welchen ihre Ansichten mit der gewöhnlichen, den Worten zunächst liegenden, Erklärung in Widerspruch kamen, schlechthin den Versuch, eine Erklärung aufzufinden, durch welche der Widerspruch beseitigt und ein mit ihren dogmatischen Behauptungen verträglicher Sinn irgendwie wahrscheinlich gemacht werden konnte [46]). Hier-

---

46) Diesen Grundsaz des exegetischen Verfahrens hat Socin wiederholt aus Veranlassung der Dogmen, welche seinem System am meisten entgegenstunden, ausgesprochen. In der Disput. de Christi natura (Bibl. Fr. Pol. T. I. S. 784.) sagt er in Beziehung auf die Lehre von der Menschwerdung: *Quemadmodum nec poenitere Deum, nec contristare sese, nec irasci, nec descendere, nec accedere, nec recedere vere et proprie dicere audemus, licet horum omnium et satis frequentia et apertissima extent sacra testimonia, nempe quod nihil eorum in Deum cadere posse persuasi rationibus et argumentis sumus, sed divina verba, in quibus haec vel iis similia clarissime exprimi videntur, ita interpretamur, ut commodior sensus, quam quem ipsa prae se ferunt, inde eliciatur, eaque propterea ab usitata et magis propria significatione deflectere non veremur, sic etiam, si aliqua in divinis monumentis loca*

aus erklären sich sowohl die Vorzüge als die Mängel der socinianischen Exegese. Verdient das Bestreben, die Exegese

---

reperirentur, ubi diserte scriptum extaret, Deum hominem factum fuisse, aut humanam carnem induisse vel assumpsisse, — non statim ita, ut sonant, verba accipienda essent, cum id divinae majestati prorsus repugnet, sed ea ratione exponi deberent, ut per figuras a loquendi usu non prorsus abhorrentes et aptior sententia nobis constaret et ipsa natura funditus non everteretur. Quod certe tunc semper fiet, cum divina oracula ita interpretabimur, ut inde aliquid consequatur, quod plane impossibile esse, et Deus et natura ipsa aperte docuerit. Noch stärker hat Socin denselben Grundsaz aus Veranlassung des Satisfactionsdogma ausgesprochen, in der Schrift De Christo servatore, Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 204.: *Apparet nullo modo potuisse Christum pro peccatis nostris divinae justitiae satisfacere. — Quare nequeo satis mirari, quid iis in mentem venerit, qui nobis primi istam satisfactionem fabricarunt, cum ea, quae fieri non posse aperte constat, divinis etiam oraculis ea facta fuisse, in speciem diserte attestantibus, nequaquam admittantur, et idcirco sacra verba in alium sensum, quam ipsa sonant, per inusitatos etiam tropos quandoque explicantur. — Ego quidem etiamsi non semel, sed saepe id in sacris monimentis scriptum extaret, non idcirco tamen ita rem prorsus se habere crederem, ut vos opinamini. Cum enim id omnino fieri non possit, non secus atque in multis aliis scripturae testimoniis una cum ceteris omnibus facio, aliqua, quae minus incommoda videretur, interpretatione adhibita, eum sensum ex ejusmodi verbis elicerem, qui et sibi constaret, et perpetuo ejusdem scripturae tenori non adversaretur.* Auch der Rakauer Katechismus stellt Qu. 111. der exegetischen Frage über die Stellen von der Zeugung Christi aus dem Wesen des Vaters denselben allgemeinen Grundsaz voran: *Antequam ad singula testimonia re-*

wenigstens von ihrer bisherigen dogmatischen Knechtschaft zu befreien, als der erste Versuch einer Emancipation der Exegese von der Dogmatik überhaupt, an sich schon Anerkennung, so konnte es auch nicht anders seyn, als daß die Socinianer, indem sie so Vieles unter einen neuen Gesichtspunct stellten, der Exegese im Gegensaz gegen ihre bisherige Stabilität, eine neue Beweglichkeit und Gewandtheit gaben, und zur Rechtfertigung ihrer Erklärungen nicht selten auch allgemeine, das exegetische Verfahren regelnde, Grundsäze zu Hülfe nahmen, die richtige Erklärung in manchen Stellen nicht unbedeutend förderten. Dagegen aber vertauschte die Exegese unter den Händen der Socinianer ihre alten Fesseln nur mit neuen: auch sie faßten ja die Schrift von bestimmten dogmatischen Voraussezungen auf, und ihre Exegese konnte daher nur ihren bekannten Character der Willkür, Gewaltthätigkeit und Unnatürlichkeit erhalten, durch welchen sie sich in so hohem Grade auszeichnet. Eine neue Erscheinung ist es jedoch, daß ihr System nicht richtig aufgefaßt und beurtheilt werden kann, ohne daß auf ihre Exegese und die von ihr gemachten Versuche, ihre dogmatischen Ansichten und Behauptungen mit der Schrift in Einklang zu bringen, nähere Rücksicht genommen wird, und es fällt sogleich in die Augen, wie sehr die Exegese besonders bei den Dogmen, von welchen hier die Rede ist, betheiligt ist. So gewiß sie in ihrer Lehre von der Person Christi eine Seite hervorhoben, in Ansehung welcher sie die Schrift ganz für sich hatten, und auf dem Grunde derselben ein bisher nur zurückgedrängtes Recht geltend machten, so groß waren doch die Schwierigkeiten, welche ihnen in allen denjenigen Stellen entgegenstunden, in welchen sich die von ihnen geläugnete Präexistenz Christi als ausdrückliche Lehre der Schrift nicht wohl ver-

---

spondeam, sciendum est, eam ex essentia patris generationem esse impossibilem.

kennen ließ. Wie sie diese Schwierigkeiten zu heben suchten, und wie es sich überhaupt mit ihrem System auf dieser exegetischen Seite verhält, ist demnach der weitere hier in Betracht kommende Punct.

Am meisten mußte ihre Lehre von der Person Christi mit dem Prolog des johanneischen Evangeliums in Collision kommen. Um denselben ihrer Ansicht anzupassen, wollte F. Socinus unter dem Anfang, von welchem Johannes spricht, nur den Anfang des Evangeliums verstehen. Der Anfang könne nur durch den Zusammenhang seine nähere Bedeutung erhalten. Wie Moses, um die Schöpfung der alten Welt zu beschreiben, von einem Anfang in Beziehung auf das in seiner Beschreibung Folgende rede, so beziehe sich bei Johannes der Anfang auf die von Christus geschaffene neue geistige Welt, und es sey daher ganz falsch, den Anfang ganz absolut mit der Ewigkeit gleichbedeutend zu nehmen. Logos nenne Johannes Christus, nicht um seine Natur oder Substanz zu bezeichnen, sondern nur das ihm vom Vater zur Verkündigung des evangelischen Wortes übertragene Amt. Es finde hier sowohl eine Metapher als eine Metonymie statt. Metaphorisch sey, daß durch Christus der Wille Gottes ebenso bekannt werde, wie das Wort des Menschen seinen Willen ausspreche, metonymisch aber, daß Christus als Urheber des Worts im absoluten Sinn selbst das Wort sey. Der Ausdruck gehöre ganz der eigenthümlichen Redeweise des johanneischen Evangeliums an. Wie Christus sich bei Johannes metaphorisch einen Weinstock, einen Hirten, eine Thüre nenne, und metonymisch die Wahrheit, das Leben, die Auferstehung, so nenne Johannes (sowohl hier als Apoc. 19, 19) diesen Menschen Christus Jesus das Wort Gottes. Am nächsten komme der von dem Täufer Johannes gebrauchte Ausdruck Stimme. Bei Gott sey das Wort gewesen, sofern Jesus als das Wort Gottes, ehe die Predigt des Täufers ihn offenbarte, nur Gott bekannt war, und Gott selbst werde

das Wort genannt, weil der Name Gott kein Name einer Substanz oder Person, sondern eine Bezeichnung der Macht und Güte, oder kein nomen proprium, sondern appellativum sey. Gott werde also Christus als das Wort Gottes genannt, nicht blos wegen der Wohlthaten, die wir ihm verdanken, sofern er unser Heil bewirkt und uns das ewige Leben ertheilt, sondern auch weil er von Gott über alle Menschen und Engel erhöht, zum Herrn des Himmels und der Erde und zum Richter der Lebendigen und der Todten gemacht worden ist. Schon durch diese Erklärung der Eingangsworte des Evangeliums ist der Gesichtspunct für diese neue Auffassung der ganzen Stelle, nach welcher auch das Folgende zu nehmen ist, festgestellt. Ist der Anfang bei Johannes nur der Anfang des Evangeliums, so kann unter der Gesammtheit des durch Christus Geschaffenen nicht der Inbegriff der mit Himmel und Erde geschaffenen Dinge verstanden werden, sondern nur die geistige Schöpfung. Da schon damals, als Johannes schrieb, viele Heiden bekehrt und so viele andere Werke durch die Apostel vollbracht waren, so wolle er sagen, all dieses Neue, dieses Geistige und Göttliche, bei uns und in der ganzen Welt, komme nirgends anders her, als aus der Predigt des Evangeliums Jesu, aus seiner Macht und Wirksamkeit. Auf dieselbe geistige Schöpfung oder sittliche Umschaffung der Menschen wird der weitere Inhalt des Prologs, besonders V. 10. bezogen. Christus war unter den Menschen, durch ihn wurde die fleischliche Gottesverehrung der Juden und die Abgötterei der Heiden abgeschafft, und aus Juden und Heiden Ein Volk Gottes geschaffen, aber ungeachtet dieser so großen Wohlthaten wurde er weder von den Juden noch den Heiden anerkannt. Socinus glaubte hier mit seiner Erklärung im vollen Rechte zu seyn. Da der Welt zum Vorwurf gemacht werde, daß sie, obgleich von ihm geschaffen, ihn nicht als ihren Schöpfer anerkenne, Christus aber sich nie die Schö-

pfung des Himmels und der Erde zugeschrieben, vielmehr sich selbst dem Vater untergeordnet habe, so könne, wenn jener Vorwurf einen vernünftigen Sinn haben soll, unmöglich an eine andere Schöpfung gedacht werden, als die geistige. In seinen spätern Schriften modificirte er diese Erklärung so, daß er unter der von Christus geschaffenen geistigen Welt nicht sowohl die sittliche Umschaffung, als vielmehr die künftige vollkommene Welt, oder die durch ihn uns bereitete selige Unsterblichkeit verstund [47]). Am wenigsten Schwierigkeit machte Socin der nach der gewöhnlichen Ansicht unmittelbar das Dogma von der Menschwerdung enthaltende Saz V. 14., indem er einfach bemerkte, *ἐγένετο* heiße hier nicht **factum est**, sondern **fuit**; Johannes sage also nur, Jesus sey ein Mensch gewesen, ein schwacher, niedriger Mensch, obgleich Gott so Großes durch ihn ausgeführt habe. Dieß sage er, uns zum Trost und um dem Irrthum vorzubeugen, in welchen nachher so Viele verfielen, indem sie das Wort des Johannes für etwas von dem Menschen Jesus Verschiedenes hielten und dem Johannes eine platonisirende Vorstellung zuschrieben, aus welcher die nachherige Trinitätslehre entstanden sey. Die gewöhnliche Erklärung, nach welcher der Logos oder Gott Fleisch wurde, nannte er eine Täuschung des Satan, bei welcher die Absurdität ebenso groß

---

47) In der Disput. mit Erasmus Joh. de J. C. unigeniti filii Dei existentia (Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 523.) sagt er über die Stelle: *ita explico, ut sensus sit, vel mundum istum, quem incolimus, id est, homines in eo habitantes, per Christum, quantum in ipso fuit, instauratos et reformatos fuisse, quemadmodum ante annos ferme viginti duos eum locum accipiendum esse docui, vel futurum nobis mundum per Christum esse factum.* Vgl. die Defensio animadv. in assertiones collegii Posnaniensis a. a. O. S. 643. und die Christ. rel. instit. T. I. S. 658. auch den Rak. Katech. qu. 131.

sey, wie bei der papistischen Transsubstantiationslehre, und zu hoffen sey, daß man wie über diese, so endlich auch über jene zur klaren Einsicht kommen werde.

In dieser Erklärung des johanneischen Prologs hat Socinus noch keinen Gebrauch von einer Vorstellung gemacht, durch welche er in der Folge einen ganz eigenen Ersaz für das Dogma von der Präexistenz Christi gab. Da Christus nicht nur nach dem Prolog als Logos bei Gott war, sondern auch nach mehreren Stellen des Evangeliums (3, 13. 6, 62.) vom Himmel herabgekommen ist, so hielt es Socinus, um Christus, wenn auch keine göttliche Natur, doch wenigstens eine seiner Erhöhung vorangehende Existenz bei Gott zuschreiben zu können, für sehr wahrscheinlich, daß Christus in der Zeit zwischen seiner Geburt und dem Antritt seines Lehramts sich einige Zeit bei Gott im Himmel aufhielt, um von Gott selbst zu hören und bei ihm selbst zu sehen, was er nachher der Welt verkündigen und im Namen Gottes offenbaren sollte. Dieß enthalten die Worte Jesu in den genannten Stellen ausdrücklich, und wenn man bedenke, was mit Moses geschehen sey, ehe das ganze göttliche Gesez durch ihn promulgirt und der ganze Gottesdienst nach der ihm von Gott gegebenen Vorschrift durch ihn eingerichtet wurde, so könne man sich gewiß nichts Angemesseneres denken, als daß auch Christus vorher, vielleicht nicht blos einmal, zu Gott in den Himmel hinaufstieg, und daselbst einige Zeit verweilte. Daß die Evangelisten von diesem Aufenthalt im Himmel nichts erwähnen, könne nicht befremden, da niemand Zeuge der Sache war, Johannes aber führe ja das Zeugniß Jesu selbst darüber an. Eben so wenig könne man sich auf die Stelle Hebr. 9, 12. 24. als einen Beweis dagegen berufen, da das einmalige Eingehen in das Heiligthum, von welchem hier die Rede ist, nur auf den Tod Christi bezogen werden könne [48].

---

48) In der Christ. rel. instit. a. a. O. S. 675. handelt Socinus

So wenig glaubte Socinus in die innere und äussere Wahrscheinlichkeit seiner Annahme irgend einen Zweifel sezen zu dürfen, aber nur um so mehr stellt sich uns in dieser so eigenen Vorstellung das Wesen des Socinianismus nach seiner schwachen Seite dar. Um Lehren zu bestreiten, welche einen innern Widerspruch in sich zu schließen und auf eine unwürdige Vorstellung von dem Wesen der Gottheit zu führen scheinen, nahm Socinus seine Zuflucht zu einer Hypothese, welche nicht nur ohne allen Anknüpfungspunct für das vernünftige Denken ist, sondern selbst wieder einen ganz materiellen Begriff von dem Wesen Gottes vor-

---

in einem eigenen Abschnitt *De ascensu et commoratione Christi hominis in coelo, antequam munus suum in terris obire inciperet.* Auch in andern seiner Schriften kommt Socin auf diese Vorstellung wiederholt zurück. Vgl. die Disput. adv. Andr. Volanum (Bibl. Fr. Pol. T. II. S. 380. 403.) und die Disput. mit Erasmus Joh. a. a. O. S. 510. Sie ist sowohl in den Rak. Katechismus aufgenommen qu. 194. *(ipse Jesus perfectissima ratione a Deo in coelis edoctus)*, als auch sonst von den Socinianern vorgetragen worden, wie namentlich von Ostorodt, welcher in seiner „Unterrichtung" u. s. w. S. 94. in Beziehung auf Moses zu zeigen sucht, wie viel mehr Christus habe in den Himmel steigen und allda eine Zeitlang mit Gott conversiren müssen. Selbst die neueren Socinianer haben diese Hypothese nicht ganz aufgegeben. Doch drückt sich die zu Klausenburg im J. 1787 erschienene Summa univ. theol. christ. secundum Unitarios (vgl. Stäudlin's und Tzsch. Arch. für Kirchengesch. I, 1. S. 105.) blos so aus: Nach Joh. 3, 13. sey der Menschensohn in den Himmel gestiegen, entweder im eigentlichen Verstande, wie Paulus 2 Cor. 12, 2. (welche Stelle auch schon Socin dafür benüzte), oder im figürlichen Sinne, um die himmlischen Geheimnisse vollständiger kennen zu lernen, und er sey vom Himmel herabgestiegen, wie von seiner Lehre gesagt werde, daß sie vom Himmel herabgekommen sey. Joh. 6, 50 – 60.

aussezt. Die eigene Mischung von Rationalismus und Supranaturalismus, die das Wesen des Socinianismus ausmacht, und die ebendeßwegen ihm anhängende Beschränktheit und Subjectivität drückt sich in dieser Vorstellung ganz besonders aus. So entschieden die Socinianer das Recht des vernünftigen Denkens dem kirchlichen Dogma gegenüber geltend machten und so wenig sie sich durch alle Einwendungen der Gegner von dem einmal eingenommenen Standpunct verdrängen ließen, so eng war dagegen die Sphäre, die sie mit der Macht ihres Selbstbewußtseyns beherrschten. Was für sie als absolute Wahrheit feststund, war nur der Saz, daß Christus, was er ist, wesentlich nur als Mensch seyn kann, und daß er ohne die substanzielle Identität seines Selbstbewußtseyns mit dem menschlichen Selbstbewußtseyn für die Menschen nicht seyn könne, was er als Erlöser und Seligmacher für sie seyn soll. So sehr sie aber hierin ihren Standpunct in der unmittelbaren Wirklichkeit ihres Selbstbewußtseyns nahmen, so war doch dieser Eine Punct auch schon wieder die Grenze ihres vernünftigen Denkens: alles, was über ihn hinauslag, nahm sogleich eine ganz andere Gestalt an, und je gewisser ihnen dieser Eine Punct fest zu stehen schien, desto unbedenklicher glaubten sie in eine, dem menschlichen Selbstbewußtseyn völlig transcendente, Region hinausschweifen zu dürfen. So geschah es, daß sie auf der substanziellen Grundlage der menschlichen Person Christi doch wieder eine Theorie aufführten, welche die willkürlichsten Vorstellungen enthielt, und die an sich menschliche Person Christi in das Gegentheil dessen verwandelte, was sie der Voraussezung nach seyn sollte, in eine übermenschliche, dem wahrhaft menschlichen Bewußtseyn fremde, Person. Das ist der, dem Socinianismus überhaupt eigene, Mangel an Haltung und Consequenz. Da jedoch Socinus auf diese Vorstellung zunächst durch die Verlegenheit geführt wurde, in welche er durch die Läugnung einer Präexistenz Christi bei der Erklä-

rung von Stellen kam, wie die genannten sind, so weist uns das Unhaltbare und Willkürliche einer solchen Vorstellung hier noch besonders darauf hin, wie wenig sich die Lehre der Socinianer in das adäquate Verhältniß zur Schrift zu sezen wußte.

Einen weitern Beweis davon gibt die socinianische Erklärung der Stelle Joh. 8, 58., welche nach Socinus so zu verstehen ist: Noch ehe Abraham Abraham wird, d. h. durch die Bekehrung der Heiden die Bedeutung seines Namens in Erfüllung geht, sage ich es euch, daß ich es bin, nämlich das Licht der Welt, der Erlöser, der Sohn Gottes, damit ihr noch Zeit habt, euch zu bekehren. Die Einwendung, daß doch nach dem ganzen Zusammenhang davon die Rede sey, ob Jesus Abraham gesehen habe, wird durch die Bemerkung zurückgewiesen: Jesus habe den Narren nicht nach ihrer Narrheit antworten dürfen, so daß er in ihre eigentliche Frage einging, er habe absichtlich etwas Zweideutiges gesagt, was sich darauf zu beziehen schien, aber zugleich einen andern, für die Juden sehr ernsten, Sinn hatte [49]). Diese ebenso nothwendige als treffliche Erklärung, sagt F. Socinus, habe Gott dem Lälius Socinus auf vieles Bitten, unter Anrufung

---

49) Disput. adv. Andr. Volanum a. a. O. S. 379. Die Disput. mit Erasmus Joh. S. 504. und Defensio animadv. in assert. collegii Posnan. S. 678. *Omnia*, sagt Socinus S. 504., *plana sunt, et sensus verborum Christi est, monere Judaeos, ut antequam gentibus fides et poenitentia ad vitam detur, atque ut populus Dei sint concedatur, credere velint, ipsum esse Christum, filium Dei, ipsique fidem habere, alioqui videlicet futurum, ut gentibus in regnum Dei admissis atque receptis ipsi eo priventur et foras ejiciantur. Nam certe Abraham, quatenus est aut significat, pater multarum gentium non fuit factus, neque extitit, donec gentibus fidei donum fuit a Deo datum. Rom.* 4.

des Namens Jesu, geoffenbart [50]). Dieselbe Erklärung wiederholen auch Joh. Crell und Wolzogen [51]), der Leztere jedoch mit der Bemerkung: Wenn man auch bei der gewöhnlichen Erklärung bleibe, so beweise sie doch nichts für die eigentliche Präexistenz Christi. Die Existenz vor Abraham habe sich ja Christus zuschreiben können, wenn er auch nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Vorausbestimmung und Idee Gottes der Sohn Gottes war. Auch so war er als das Licht der Welt, oder als Messias, auf eine Weise, wie nicht jeder dasselbe von sich behaupten konnte, vor Grundlegung der Welt. Dieselbe Erklärung, durch welche an die Stelle der Präexistenz eine bloße Prädestination, ein Seyn im Rathschluß Gottes gesezt wird, wandten die Socinianer auch auf andere Stellen (wie Joh. 17, 5.) an.

Wie aus dem johanneischen Prolog, so mußte auch aus der Stelle Col. 1, 15 f. die Idee des Weltschöpfers entfernt werden. Es geschah auch hier durch die Umwandlung der Weltschöpfung in eine geistige Schöpfung, wozu sie durch den ganzen Zusammenhang der Stelle berechtigt zu seyn behaupteten. Denn wenn nach v. 20. durch das Blut Christi alles, sowohl auf der Erde als im Himmel, versöhnt worden sey, so sey klar, daß die Gesammtheit des in ihm im Himmel und auf der Erde Geschaffenen, das Sichtbare und das Unsichtbare, nur in einem beschränkten Sinne genom-

50) A. a. O. S. 678. Wer nicht beweisen könne, daß diese Erklärung unrichtig sey, *veritati concedat, et Deo nos plurimum debere agnoscat, qui viro illi, per quem omnium primum nostra aetate sententiam, quam de Jesu Christi persona amplexi sumus, exponi voluit, hunc non minus appositum atque adeo necessarium, quam egregium et verum in Christi verbis sensum olim patefecerit. Quod tamen non sine multis precibus, ipsius Jesu nomine invocato, impetravit ille.*

51) Bibl. Fr. Pol. T. IV. S. 93. T. VII. S. 881.

men werden könne. Es kann daher die Stelle nur von der Gesammtheit der vernünftigen Wesen, und, nicht von der Schöpfung, sondern nur von einer Reformation verstanden werden, oder nur davon, daß die ganze Geisterwelt durch Christus eine neue Form und Ordnung erhielt, sofern er durch seine Auferstehung und Erhöhung das Oberhaupt des ganzen Geisterreichs wurde, unter dessen Herrschaft sowohl die guten Engel als die bösen Geister stehen. Gegen die gewöhnliche Erklärung wurde von Socinus eingewendet, daß, wenn von der Schöpfung aller Dinge hier die Rede wäre, Christus nicht anders als im arianischen Sinne der Erstgeborne der gesammten Creatur genannt seyn könnte. Als der Erstgeborne der gesammten Creatur kann Christus selbst nur die erste Creatur seyn, und der Vorzug, der ihm als dem Erstgeborenen zukommt, besteht nicht blos in der Priorität der Würde, sondern auch in der Priorität der Zeit. Will man also nicht die arianische Vorstellung, nach welcher Christus selbst als Geschöpf, um alles zu schaffen, vor der Schöpfung des Himmels und der Erde existirte, in dieser Stelle finden, so kann man sie nicht von der ersten, sondern nur von der zweiten Schöpfung verstehen, in welcher Christus wirklich, wie es der Begriff des Erstgeborenen erfordert, als Geschöpf allen geschaffenen Dingen, nicht blos der Würde, sondern auch der Zeit nach vorangeht [52]).

Schon diese leztere Bemerkung, deren Richtigkeit nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, kann zeigen, wie die Socinianer, bei aller Willkür ihrer Exegese, gleichwohl in der Bestreitung der alten orthodoxen Erklärungsweise oft genug auch in ihrem guten Rechte waren. Auf so viele Schwierigkeiten, über welche man bisher gar zu leicht hinweggegangen war, auf so manche, den vorausgesezten Sinn wesent-

52) Vgl. die Disput. adv. Andr. Volanum a. a. O. S. 377. 399. Christ. rel. instit. S. 660. Rak. Katech. qu. 132.

lich modificirende, Bestimmungen, die es unmöglich machen, wie die alte Exegese gewohnt war, überall nur denselben, völlig gleichförmigen, Lehrbegriff anzunehmen, wurde durch sie erst aufmerksam gemacht, und ihre Dialektik war gewandt genug, um von allem, was sich ihnen zur Unterstüzung ihrer Ansicht in einer Stelle darbot, den besten Gebrauch gegen ihre Gegner zu machen. In dieser Beziehung mag hier noch ihre Erklärung der Stelle Phil. 2, 6 f. erwähnt werden, auf welche sie überhaupt besonderes Gewicht legten. Socinus glaubte durch eine ganze Reihe von Gründen zeigen zu können [53]), wie falsch die orthodoxe Erklärung dieser Stelle sey. Daß unter der göttlichen Gestalt, von welcher hier der Apostel spricht, nicht die göttliche Natur verstanden werden könne, liege, bemerkte er, unläugbar darin, daß Christus, indem er es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu seyn, die Gestalt Gottes, oder die Aehnlichkeit mit Gott, auf einige Zeit ablegte, die göttliche Natur oder Substanz aber auch nur auf einen Augenblick abzulegen, sey eine offenbare Unmöglichkeit. Ebendeßwegen könne in Gott, oder in demjenigen, welcher wahrhaft göttlicher Natur ist, ein solcher Gedanke gar nicht entstehen, wie er doch vorausgesezt werden müßte, wenn die Entäusserung, von welcher der Apostel spricht, ein freiwilliger Act gewesen seyn sollte. Nur als Mensch könne Christus möglicher Weise seine Gleichheit mit Gott als einen Raub gedacht haben, ein Raub wäre sie nämlich für ihn gewesen, wenn er sich nicht bewußt gewesen wäre, daß er sie nur als Geschenk Gottes habe, und auf den Wink Gottes sich ihrer wieder begeben müsse. Ebensowenig könne Gott sich entäussern; verstehe man die Entäusserung auch nur von einer Selbstherablassung Gottes, so könne Gott, ohne daß er aufhört, Gott zu seyn, sich nicht herablassen; aus demselben Grunde könne ihm auch keine Erhöhung zugeschrieben wer-

53) Responsio ad libellum Jac. Wujaki B. F. P. T. II. S. 584.

den. Das Subject der Erhöhung könne nur dasselbe seyn, von welchem die Selbstentäusserung ausgesagt wird. Entäussern aber konnte sich nach der orthodoxen Erklärung der Sohn Gottes nur nach seiner göttlichen Natur. Die menschliche Natur hatte er ja damals noch nicht, und seine Herablassung soll ja selbst nichts anders gewesen seyn, als die Annahme seiner menschlichen Natur. Derselbe, der erhöht wurde, muß daher der Sohn Gottes nach seiner göttlichen Natur, oder Gott selbst gewesen seyn, was unmöglich ist. Auch darauf kann man sich nicht berufen, daß der, der sich erniedrigt, zwar derselbe war, der erhöht wurde, aber nicht nach derselben Natur. Denn wenn der ewige, mit dem Vater identische, Sohn Gottes nur nach seiner menschlichen Natur erhöht wurde, so wurde er nach der orthodoxen Lehre gar nicht erhöht, sondern nur in Folge der sogenannten Idiomen-Communication. Ueberdieß ist nicht schlechthin von Erhöhung die Rede, sondern von einer solchen, welche göttliche Anbetung zur Folge hat. Göttliche Anbetung aber kann der göttlichen Natur nicht erst zukommen, da sie ihr nie fehlen kann, weßwegen Vertheidiger der orthodoxen Lehre, wie Bellarmin, sich zu der Annahme genöthigt sehen, der Apostel rede hier nicht von einer eigentlichen Erhöhung, sondern nur von einer Manifestation der Würde, die er an sich schon hatte, wodurch jedoch nur die Ungereimtheit entsteht, daß Christus, wenn er doch an sich Gott war, die Manifestation und Verherrlichung seines Namens von einer andern göttlichen Person als von sich selbst erhalten haben soll. Ueberhaupt wird, da der Apostel ausdrücklich von der Erhöhung Christi nach seinem Tode spricht, die ganze Stelle falsch aufgefaßt, und man weiß nicht, was der Apostel sagen will. Denn welche Wahrheit hätte der Gedanke, welchen man ihm unterlegt: dem Sohn Gottes, d. h. dem ewigen Einen Gott, sey zur Belohnung seiner Erniedrigung durch die Annahme seiner menschlichen Natur und seines bis zum Kreuzestode geleiste-

ten Gehorsams das zu Theil geworden, daß er als der anerkannt wurde, der er war? Kann man als Belohnung erhalten, was man an sich schon hat, und was für ein Gott ist der, der belohnt werden kann und belohnt worden ist? Endlich, welchen vernünftigen Sinn hätte die Ermahnung des Apostels, wenn durch das Beispiel Christi die Pflicht der Selbsterniedrigung motivirt werden sollte? Um als Beispiel zur Belehrung und Ueberzeugung vorgehalten zu werden, mußte sie doch auch ein Gegenstand der Anschauung seyn. Wer konnte aber sehen, wie Christus in der Natur und Substanz Gottes im Leibe der Jungfrau eine menschliche Natur annahm, oder überhaupt als Gott sich herabließ und erniedrigte? Aus allem diesem folgt daher, daß der Apostel von Christus nur als dem schon geborenen Menschen reden kann, und unter der Gestalt Gottes, oder seiner Gleichheit mit Gott, nicht eine an sich göttliche Natur versteht, sondern nur den, seinem Leiden vorangehenden, Zustand seines Lebens, in welchem sich seine höhere Macht und Würde auf verschiedene Weise kund that [54]). Kann man auch den Sinn, welchen

---

54) Die *forma servi*, oder *species servilis* bestund darin, daß *Christus coram aliis, paulo ante mortem suam, mirum in modum demissus ac dejectus fuit, summasque injurias a Judaeis et gentibus est passus, quas ne verbo quidem est ultus, nominatim vero, quod proprium servorum est, ab eisdem vinctus et flagellatus fuit, et haec omnia sua sponte fecit ac passus est.* Die *forma Dei*, oder *species divina* dagegen ist: *Deus omnibus imperat, daemonesque ipsos coërcet, adeo ut nutui ejus obtemperent. Idem passim habet, qui ipsum adorent, ejusque opem, ubi nihil humanae vires valent, humiliter implorent. Sic Christus antequam sese demitteret, solo verbo mari, ventis, morbis, morti daemonibusque ipsis imperans eo sibi obedientes habebat; et passim erant, qui coram ipso sese prosternerent, ejusque opem prostrati*

Socinus dieser Stelle gibt, gleichfalls den Worten des Textes nicht ganz gemäß finden, so muß man doch gestehen, daß die Widersprüche, in welche sich die orthodoxe Erklärung dieser Stelle verwickelt, so treffend hervorgehoben sind, daß es schwer seyn möchte, auf die ganze Argumentation eine befriedigende Antwort zu geben. Auf dieser antithetischen Seite hat überhaupt die Exegese der Socinianer ihre Hauptstärke, und nirgends zeigt ihre Dialektik größeres Selbstvertrauen, als wenn es darauf ankommt, mit den aus der orthodoxen Lehre von der Person Christi gezogenen Consequenzen die Anhänger des kirchlichen Systems zu schlagen.

Was die Lehre der Socinianer vom heiligen Geist, von welchem bisher noch nicht die Rede war, betrifft, so versteht es sich von selbst, daß sie ihn so wenig als den Sohn für eine göttliche Person hielten. Unter dem Geist Gottes, bemerkten sie, sey überhaupt nur die Kraft und Wirksamkeit Gottes zu verstehen, und der heilige Geist habe nur das Eigenthümliche, daß er als die, die Heiligung bewirkende, Kraft besonders ausgezeichnet und in der heiligen Schrift so oft genannt werde. Sie erinnerten an die ursprüngliche Bedeutung des griechischen und hebräischen Worts, und an die Stellen, in welchen das πνεῦμα geradezu durch δύναμις (wie Luc. 1, 35.) erklärt, oder als eine Gabe beschrieben werde, welche Gott den Christen mittheile, ferner daran, daß der Geist ein Gott immanentes Princip sey, sonst könnte ihn der Apostel (1 Cor. 2, 10.) nicht mit dem Geiste der Menschen vergleichen. Wenn der heilige Geist auf natürliche Weise in Gott sey, so könne, da Gott selbst eine Person sey, der heilige Geist nicht auch eine Person seyn. Wo der heilige Geist als ein persönliches Wesen beschrieben werde, finde nur eine

---

implorarent, idque iis in rebus, quae humanis viribus fieri nullo modo poterant. Itaque merito a Paulo in forma Dei fuisse dicitur.

Metonymie, oder Personification statt: eine Metonymie, wenn unter dem heiligen Geist Gott selbst, sofern er durch seinen Geist handelt, zu verstehen sey, eine Personification, wenn der heilige Geist selbst zum Subject der Handlung gemacht werde, in welcher Gott durch den Geist handelt. Metonymisch könne auch, wenn einer unter dem Einfluß und Beistand des Geistes etwas thut, der heilige Geist, oder der Geist Gottes genannt werden, wie 1 Cor. 2, 10., wenn vom Geiste gesagt werde, daß er alles erforsche, nur ein mit dem Geiste Gottes Begabter verstanden werden könne. Berufe man sich, wie für den Sohn so auch für den Geist, darauf, daß er, wenn er bloßes Geschöpf wäre, im Taufbefehl Christi als Geschöpf nicht mit dem Schöpfer zusammen genannt seyn könnte, so sey bekannt, daß auch sonst in der Schrift in nicht minder wichtigen Beziehungen geschaffene Wesen mit dem Schöpfer zusammengestellt werden (1 Sam. 12, 18. 2 Mos. 14, 31.), ohne daß deßwegen der wesentliche Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf verkannt werden soll. Aus einer solchen Zusammenstellung folge keine Gleichheit Gottes und der Creatur, sondern nur, daß beiden dasselbe zukommt, aber auf verschiedene Weise, Gott als dem höchsten Princip und Endzweck, der Creatur als der untergeordneten Ursache. Uebrigens sollte der heilige Geist nicht als Geschöpf betrachtet werden, sofern er eine göttliche Kraft und Wirksamkeit ist, und als immanentes natürliches Princip zur Natur Gottes selbst gehört, in welcher nichts Geschaffenes seyn kann [55]).

So unerheblich die socinianische Lehre vom heiligen Geist für sich betrachtet ist, so dient doch auch sie wesentlich zur Vollendung eines Systems, dessen ganze Tendenz dahin geht,

55) Christ. relig. instit. a. a. O. S. 652. Assertiones theol. de trino et uno Deo a. a. O. T. II. S. 423. Resp. in lib. Wujaki a. a. O. S. 620. Rak. Katech. qu. 371.

Gott und den Menschen so viel möglich in ihrem Unterschied auseinander zu halten. Ist in dem Wesen Gottes ein Unterschied von Personen, so ist ebendamit in das Wesen Gottes ein Moment gesezt, in welchem Gott und Mensch zur gottmenschlichen Einheit sich zusammenschließen. Mit dem Begriff der göttlichen Personen ist an sich schon die Einheit des Endlichen und Unendlichen gesezt, die in der gottmenschlichen Einheit nur zur vollen Realität ihrer concreten Existenz sich bestimmt, wie es ja an sich zum Begriff des Sohns und seines persönlichen Unterschieds vom Vater und Geist gehört, Mensch zu werden. Diese ganze, mit dem Unterschied der göttlichen Personen gegebene, objective Vermittlung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen schließt das socinianische System von sich aus, und der heilige Geist kann daher so wenig als der Sohn eine von Gott dem Vater unterschiedene Person seyn. Gott muß in der reinen Einheit seines Wesens sich abschließen, wie dagegen auch der Mensch an der persönlichen Einheit seines Wesens im strengsten Sinne festhält. Alles Vermittelnde zwischen Gott und dem Menschen ist keine reale wesentliche Einheit, Gott und Mensch sind nicht wahrhaft Eins durch ein inneres Band der Identität, sondern es ist nur eine äussere Theilnahme an der göttlichen Macht und Würde, welche Gott durch einen freien Act seines Willens auf den Menschen übergehen läßt. Dieses dualistische Auseinanderseyn des Göttlichen und Menschlichen ist der wesentliche Character des socinianischen Systems [56]).

---

56) Wenn der Rak. Katech. qu. 100. alle Einwendungen gegen die gewöhnliche Lehre von der Trinität und der Gottheit Christi in folgende vier Puncte zusammenfaßt: diese Lehre sey unhaltbar 1. *quod s. scriptura nobis unum tantum natura Deum proponit*, 2. *eadem scriptura testatur, Jesum Christum natura esse hominem*, 3. *quod quidquid divinum*

Viertes Kapitel.

Die Lehre der Arminianer in ihrem Verhältniß zur socinianischen. Joh. Crell. Limborch.

Es gibt kaum zwei andere dogmatische Systeme, welche ihrer ganzen Anlage und Richtung nach so viel Gemeinsames haben, wie das arminianische und das socinianische. Indem beide aus der Opposition gegen einen Lehrbegriff hervorgingen, welcher ihnen mit den Kategorien des vernünftigen Denkens ebensosehr zu streiten schien, als mit der sittlich-religiösen Aufgabe des Christenthums, hielten sie sich dagegen um so mehr an das unmittelbar Gegebene und den Anforderungen des praktischen Bewußtseyns Entsprechende. Um so mehr kann es daher befremden, daß die Arminianer mit den Socinianern in der Lehre von der Trinität und der Person Christi nicht übereinstimmen, und gerade derjenigen Vorstellungsweise den Vorzug geben, welche die Socinianer noch entschiedener als die orthodoxe verworfen haben. Der arianischen Lehre von der Person Christi hielten sie ja noch besonders entgegen, daß sie nicht einmal wie die orthodoxe die menschliche Natur Christi neben der göttlichen stehen lasse, sondern an die Stelle des menschlichen Seyns Christi geradezu ein übermenschliches seze. Eben die der arianischen Lehre zu Grunde liegende Subordinationstheorie ist es aber, welche

---

Christus habet, scriptura eum patris dono habere doceat, 4. cum eadem apertissime ostendat, Christum omnia sua facta divina non sibi nec alicui divinae naturae, sed patri suo soli vindicare solitum fuisse; so treten hier in den zwei ersten Momenten Gott und Mensch in ihren Unterschied auseinander, während die zwei andern alles was Christus Göttliches hat, nur als etwas Uebertragenes gelten lassen.

die Arminianer für die einzig richtige erklärten. Wenn es auch zunächst nur die Schriftgemäßheit dieser Vorstellungsweise ist, was sie für sich geltend machen, so sieht man doch, daß hier noch etwas Anderes zu Grunde liegt. Bei der Lehrweise der Schrift aber wollten sie hier allein bleiben, weil ihnen alle jene Bestimmungen, durch welche man seit alter Zeit diesem Dogma bald diese bald jene Form gegeben hat, theils an sich keine klare und deutliche Vorstellung der Sache, die sie betrafen, zu geben, theils etwas blos menschlich Ersonnenes zu seyn schienen. Entweder genügen also, argumentirten sie, die Ausdrücke, in welchen der heilige Geist dieses Dogma in der Schrift dargelegt hat, oder man müßte, was sich nicht denken läßt, annehmen, daß der heilige Geist in der Darstellung und Entwicklung eines so wichtigen Dogma, wofür es doch allgemein gilt, nicht geleistet hat, was man erwarten sollte. Schließt man sich nun aber in der Behandlungsweise dieses Dogma so genau als möglich an die Schrift an, so steht vor allem fest, daß Vater, Sohn und Geist in der Schrift als subsistirende, lebendige, intelligente, selbstthätig handelnde Individuen beschrieben werden, und sie werden daher, wenn auch dieser Ausdruck in der Schrift selbst nicht gebraucht ist, nach dem seit alter Zeit gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauch Personen genannt. Ebenso werden diesen drei göttliche Vollkommenheiten beigelegt, aus welchen mit Recht auf eine ihnen gemeinsame göttliche Natur zu schließen ist. Was den Sohn betrifft, so weist schon dieser Name auf göttliche Zeugung und somit auch auf eine Gemeinschaft mit der göttlichen Natur des Vaters hin. Denn wenn auch der Name Sohn Gottes in der Schrift in allgemeinerer Bedeutung gebraucht wird, so wird er doch Christus in ganz besonderem Sinne beigelegt. Für sich jedoch ist dieser Name allerdings noch kein zureichender Beweis seiner göttlichen Natur. Auch schon nach seiner menschlichen Natur kann er, sofern er aus Gnade an

der göttlichen Majestät theilnahm, in mehrfachem Sinne Sohn Gottes genannt werden: 1. wegen seiner Erzeugung aus dem heiligen Geiste Gottes, 2. wegen des ihm übertragenen Mittleramts, 3. wegen seiner Erweckung vom Tode, durch die er gleichsam aus dem Schooße der Erde neu erzeugt worden ist, und 4. wegen seiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Gleichwohl aber ist er noch in einem andern Sinne Sohn Gottes, und es kommt ihm eine andere geheimnißvolle Zeugung zu, vermöge welcher er nicht blos vor seiner menschlichen Geburt aus der Jungfrau Maria, sondern von Ewigkeit existirte, und der göttlichen Natur theilhaftig war. Hier ist nun der Punct, wo die Arminianer in der Lehre von der Person Christi den Hauptwiderspruch gegen die Socinianer erheben, und der socinianischen Erklärung des johanneischen Prologs und der damit zusammenhängenden Stellen den Vorwurf machen, sie sey so hart und gezwungen, daß die Socinianer nie auf sie gekommen seyn würden, wenn sie nicht die Präexistenz des Sohns an sich als Unmöglichkeit vorausgesezt hätten. Aus allem zusammen aber, was in der Schrift über den Sohn und Geist gelehrt wird, ziehen die Arminianer die Folgerung, daß diese drei Personen nur in einem Subordinationsverhältniß zu einander gedacht werden können, sofern zwar der Vater an sich göttlicher Natur ist, der Sohn und Geist aber nur durch die Mittheilung des Vaters, welcher das Princip des Göttlichen in ihnen ist, ihre göttliche Natur haben; an sich müsse ja das active Verhältniß der Zeugung und Aushauchung, in welchem der Vater zum Sohn und Geist steht, auch einen absoluten Vorzug in sich schließen. Alles andere, die nähern Bestimmungen der Begriffe Zeugung und Aushauchung, und des ganzen Verhältnisses, in welchem der Vater zu dem Sohn und Geist steht, lassen sie völlig auf sich beruhen, ohne sich um die Schwierigkeiten, in welche sich das Dogma, sobald es auf seinen bestimmteren Begriff gebracht wird, nothwendig verwickelt, weiter zu bekümmern. Selbst

auf die so wichtige Frage, welche den Socinianern so vielfachen Anlaß gab, die orthodoxe Lehre von der Person Christi nach allen Seiten zu bestreiten, wie der Sohn Gottes, wenn er an sich schon göttlicher Natur ist, Gott und Mensch in Einer Person seyn könne, gaben die Arminianer nur die gewöhnliche Antwort, man dürfe nicht glauben, daß hier zwei Personen seyen, eine göttliche und eine menschliche, wie es zwei Naturen seyen, sondern die göttliche Natur habe die menschliche zur Einheit der Person so mit sich verbunden, daß die menschliche Natur Christi, weil sie nie für sich subsistirte, auch nie eine Person für sich war; sie sey mit der göttlichen Natur, von welcher sie in die persönliche Einheit aufgenommen wurde, immer Eins gewesen, wie aber dieß geschehen sey, und wie beide Naturen nur Eine Person seyn können, können wir nicht erklären, weil es nichts Analoges gebe, wodurch wir es uns anschaulich machen könnten. Den practischen Nuzen ihrer Lehre aber fanden die Arminianer in folgenden Momenten: 1. die Größe der Liebe Gottes gegen uns erkennen wir daraus, wenn der von Gott in den Tod gegebene Sohn nicht blos der aus der Jungfrau geborene Mensch, sondern der von Ewigkeit von Gott gezeugte Sohn war; 2. der Werth und das Verdienst des Leidens Christi werde so erst zur gebührenden Anerkennung für uns in das rechte Licht gesezt. Denn wenn auch Christus eigentlich nur in der menschlichen Natur gelitten habe, so werde doch sein Werth und Vorzug unendlich erhöht, wenn der von Ewigkeit erzeugte Sohn Gottes so eng mit ihm verbunden war.

Dieß ist die Lehrweise, in welcher die bedeutendsten Theologen der arminianischen Partei, Episcopius [1]), Lim-

1) Institutiones theologiae L. IV. sectio 2. c. 32 f. sectio 5. c. 10. Opp. theol. Lond. 1678. S. 332 f. 421 f.

borch [2]), Curcelläus [3]), diese Dogmen vortragen. Findet unter ihnen irgend eine Differenz statt, so besteht sie nur darin, daß sich der Eine oder der Andere noch negativer über alle nicht unmittelbar aus der Schrift genommenen dogmatischen Bestimmungen ausspricht, wie z. B. aus diesem Grunde Curcelläus selbst den Ausdruck und Begriff Person nicht gebraucht wissen will [4]). Wenn sie sich nicht blos rein negativ verhalten, sondern sich namentlich in der Lehre von der Person Christi über die eine oder die andere der beiden entgegengesezten Lehrweisen bestimmter erklären, so treten sie, wie sich von selbst versteht, auf die Seite, auf welcher die Realität des Menschlichen keinem Zweifel unterliegen kann [5]).

---

2) Theologia christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa. Ed. 5. Amstelod. 1730. Lib. II. c. 17. S. 97. L. III. c. 12. S. 219.

3) Institutio relig. christ. L. II. c. 19. Lib. V. c. 6. Opp. theol. Amstel. 1675. S. 70. 228.

4) A. a. O. S. 73. *Periculose admodum ad Deum definitionem istam traxeris: nam qui dicit in Deo esse tria ejusmodi supposita intellectualia, qualia sunt tres homines aut tres angeli, tres Deos videtur statuere.* Anders als in diesem Sinne scheint der Ausdruck Person nach Curcelläus nicht genommen werden zu können. Episcopius dagegen sagt a. a. O. S. 333.: *Non modo nullam gravem causam esse, cur abhorreamus a vocibus personarum et trium personarum, sed et causam justam esse cur personarum voce utamur. Aut enim nihil omnino in rerum natura personae nomine appellari potest, aut si quid personae nomine recte appellari potest, etiam tres isti personarum nomine recte appellari possunt, quia iis omnia ista, quae ipsa hominum universitas rei subsistenti et quam sub personae notione concipit, solet tribuere, diserte in scripturis attribuuntur.*

5) Wie Curcelläus den Streit über die *Unio* der Naturen so entscheidet a. a. O. S. 77.: *Divina natura non fuit otiosa in*

Immer aber ziehen sie sich am liebsten in ihr non liquet zurück, um alle weiteren Fragen als solche abzuschneiden, die nach der Lehre der Schrift ebenso wenig näher bestimmt werden können, als sie für das practische Christenthum und den seligmachenden Glauben von irgend einem Moment seyen [6]), und sind daher auch sehr geneigt, über alle dogmatischen Differenzen soviel möglich hinwegzusehen, und in widerstreitenden Meinungen einen gemeinsamen Berührungspunct anzuerkennen [7]).

Die eigenthümliche Gestalt, welche die Lehre von der Trinität und der Person Christi bei den Arminianern erhielt, läßt sich wohl nur daraus erklären, daß der Anlaß und Grund ihrer Trennung von der orthodoxen Kirche das Prädestinationsdogma in seiner harten calvinischen Form war.

Christo, semper enim astitit ipsi, movit, corroboravit, virtutem miracula facienti contulit, pretium addidit ejus passionibus et morti u. s. w. Ausdrücklich behauptet daher auch Curcelläus, daß Christus nicht an sich unsündlich gewesen sey.

6) Episcopius will daher nicht einmal die anabaptistische Behauptung, daß Christus seine menschliche Natur nicht aus dem Fleisch und Blut der Maria gehabt habe, sondern die Substanz des Worts in das Fleisch sich verwandelt und in den Leib der Maria vom Himmel herabgekommen sey, während der Sohn Gottes blieb, was er war, entschieden verwerfen, weil es zur Seligkeit nicht nothwendig sey, zu glauben, daß Christus sein Fleisch und Blut aus der Maria gehabt habe, wovon die Schrift nichts ausdrücklich sage (a. a. O. S. 421.). Limborch dagegen erklärt sich nachdrücklich gegen solche Absurditäten (a. a. O. S. 220.).

7) Curcelläus findet selbst zwischen der socinianischen und der orthodoxen Lehre von der Person Christi keinen wesentlichen Unterschied. *Nam spiritus ille Dei, quem in Christo individuе habitasse confitentur Sociniani, nihil aliud est nisi natura divina, quam et vulgo tribuunt Christiani.* A. a. O. S. 78.

Wie die Socinianer in der Ueberzeugung, daß eine Trinitätslehre, wie die kirchliche, den wahrhaft menschlichen Character der Person Christi völlig aufhebe, sich auf den gerade entgegengesezten Standpunct stellten, und um alle Seligkeit des Menschen einzig nur durch den Menschen Jesus vermittelt werden zu lassen, dieses Vermittelnde sogar zur Bedeutung eines selbstständigen Princips erhoben, so wurde auch die Lehre der Arminianer ganz durch den Gegensaz bestimmt. Je mehr ihnen eine Lehre, wie das calvinische Prädestinationsdogma war, nicht nur allem vernünftigen Denken zu widerstreiten, sondern auch alle practischen Grundsäze des Christenthums aufzuheben schien, desto unmittelbarer machten sie das Practische zur Hauptsache und verhielten sich gegen alles, was nicht entweder ausdrückliche Lehre der Schrift war, oder eine unmittelbar practische Beziehung hatte, völlig indifferent. Diese Gleichgültigkeit gegen alles, was aus einem blos speculativen Interesse hervorzugehen schien, gab den Arminianern von selbst eine vermittelnde Stellung zwischen den Socinianern und den Anhängern des kirchlichen Lehrbegriffs. Die entschiedene Opposition, mit welcher die Socinianer das kirchliche Dogma bekämpften, konnte ihre Sache nicht seyn, sie mußten vielmehr, wenn sie zwischen verschiedenen dogmatischen Bestimmungen sich zu entscheiden hatten, den Grundsaz haben, derjenigen Vorstellungsweise den Vorzug zu geben, welche ihnen am meisten mit einer unbefangenen und ungezwungenen Erklärung der Schrift zusammenzustimmen schien, ohne auf die Schwierigkeiten, die sich bei der speculativen Betrachtung ergeben mußten, großes Gewicht zu legen.

Die polemische Schärfe, mit welcher die Socinianer verfuhren, ihre nie ruhende Opposition gegen das kirchliche Dogma, dessen Widersprüche aufzudecken sie unablässig bemüht waren, unterscheidet sie sehr characteristisch von den Arminianern, sosehr sie sonst mit diesen denselben Standpunct

des practischen Christenthums theilen. In dieser Beziehung mag hier nicht der unpassende Ort seyn, um diesen Unterschied noch näher ins Auge zu fassen, auf einen socinianischen Theologen noch Rücksicht zu nehmen, welcher unter den theologischen Schriftstellern seiner Partei eine sehr rühmliche Stelle einnimmt, und auch in seiner Vertheidigung der socinianischen Versöhnungslehre gegen die Einwendungen des Hugo Grotius sich als einen Repräsentanten seiner Partei gezeigt hat, welcher den eigenthümlichen Standpunct derselben auch den Arminianern gegenüber sehr gut zu behaupten wußte. Ich meine den Johannes Crell, in dessen Schrift über die Trinitätslehre [8]) der dialektisch-polemische Geist des Socinianismus in seiner ganzen Stärke fortlebt. Der hieher gehörende antithetische Theil derselben kann als die vollständigste Zusammenstellung aller Argumente, welche von diesem Standpunct gegen das kirchliche Dogma vorgebracht worden sind, angesehen werden. Die Argumentation ist sowohl gegen die drei göttlichen Personen zusammen, als auch noch besonders gegen die beiden vom Vater unterschiedenen Personen gerichtet. Die Argumente der ersten Classe sind kurz folgende:

1. Das gewöhnliche Trinitätsdogma hebt sich selbst auf, weil nach demselben sowohl Ein Gott als drei Götter wären, Einer dem Namen und drei der Sache nach, sofern jede der

---

8) De uno Deo patre libri duo. In quibus multa etiam de filii Dei et spiritus sancti natura disseruntur. Irenop. post a. 1656. (Bibl. Fr. Pol. T. V.) In dem ersten Theil der Schrift, welcher exegetischen Inhalts ist, wird zuerst der directe Beweis geführt, daß der Vater Jesu Christi allein der höchste Gott sey, sodann indirect gezeigt, daß weder Christus noch der heilige Geist der höchste Gott seyn könne, somit nichts anderes übrig bleibe, als daß es allein der Vater ist. Der zweite Theil enthält die dialektische Widerlegung der gegenüberstehenden kirchlichen Lehre.

drei Personen Gott ist. Das Hauptmoment der weitern dialektischen Auseinandersezung ist, daß Gott und göttliche Person nur identische Begriffe seyn können.

2. Es folgt aus dem Dogma, daß jede göttliche Person eine Dreieinigkeit von Personen ist, somit sowohl Eine als nicht Eine ist. Die Gegner sagen ja, der Eine Gott sey dreieinig in den Personen, und ebenso sagen sie wieder, jede göttliche Person sey der Eine Gott, woraus folgt, daß jede göttliche Person dreieinig in den Personen ist. Es beruht dieß auf dem schon bewiesenen Saz, daß jede göttliche Person wesentlich Gott ist, weil sie das ganze Wesen Gottes hat.

3. Wenn die Gegner behaupten, das Wesen sey mit den Personen real dasselbe, die Personen aber seyen real unter sich verschieden, so folgt daraus, dasselbe sey sowohl Eines als Mehreres, real sowohl von sich verschieden als nicht verschieden. Dinge, welche real Eins sind mit einem andern, müssen auch unter sich Eins seyn. Nun sind die drei göttlichen Personen, die real unter sich verschieden sind, real Eins mit einem Andern, dem Wesen Gottes, also sind die drei real unter sich verschiedenen Personen real unter sich Eins, was ein offenbarer Widerspruch ist. Unläugbar aber ist der Saz, auf welchem das Argument beruht: Dinge, die mit einem Dritten Eins sind, sind unter sich Eins.

4. Ein neuer Widerspruch des Dogma ist, daß es nach demselben sowohl Eine Substanz Gottes gibt, als mehrere Substanzen. Eine Substanz Gottes ist allgemein angenommen, mehrere Substanzen muß es aber geben, wenn es mehrere Personen gibt, da eine Person nichts anders ist, als eine intelligente Substanz. Mag man daher auch die Person, um sie von der Substanz zu unterscheiden, Subsistenz, Suppositum, Subject nennen, man muß doch immer wieder auf den Begriff der Substanz zurückkommen, und es läßt sich nicht läugnen, daß wo eine Person ist, auch eine Substanz ist.

5. Wenn in der Einen Substanz Gottes mehrere Personen sind, so müssen auch mehrere Subsistenzen in ihr seyn, da die Subsistenz die Form des Subjects ist. Es kann nichts sich vervielfältigen, ohne daß seine Form sich vervielfältigt. Gibt es daher mehrere Subjecte oder Personen, so muß es auch mehrere Subsistenzen geben. Unmöglich aber kann die numerisch Eine Substanz mehrere Subsistenzen haben, weil eine und dieselbe Sache nicht mehrere Formen derselben Art haben kann. Eine und dieselbe Sache kann das, was sie ist, nicht zweimal oder mehreremal, sondern nur einmal seyn, d. h. zu derselben Zeit, in derselben Beziehung und in derselben Quantität: sonst müßte sie es ja auch ins Unendliche seyn; kann es aber keinen unendlichen Progreß geben, so kann auch das nicht stattfinden, was ihn nothwendig zur Folge haben muß. Es kann daher nichts, was ist, mehr als Eine Form haben, weil die Form das ist, wodurch eine Sache wesentlich ist, was sie ist. Nimmt man die Form einer Sache hinweg, so ist die Sache nicht mehr, was sie ist. Gibt es aber zwei Formen derselben Sache, so muß die Sache, auch wenn die Eine Form nicht mehr da ist, bleiben, was sie ist. Dieß aber ist unmöglich, weil es mit dem Begriff der Form streitet. Ist also die Subsistenz die Form der Substanz, so ist die Substanz was sie ist nur durch ihre substanzielle Form, und man kann nicht bei einer und derselben Substanz mehrere Personen oder Subsistenzen unterscheiden.

6. Aus dem gewöhnlichen Dogma folgt, daß die göttlichen Personen sowohl incommunicabel als communicabel, also sowohl Subjecte als Nichtsubjecte, sowohl Personen als Nichtpersonen sind. Zum Begriff der Person gehört, daß sie incommunicabel ist. Ist aber die Substanz mehreren Subjecten oder Personen gemeinsam und so communicabel, daß sie in ihrer Totalität als die numerisch Eine sich einem Andern mittheilt, so müßten auch die Subjecte oder Personen selbst auf gleiche Weise communicabel seyn, und sie sind so-

wohl Subjecte als Nichtsubjecte, sowohl Personen als Nichtpersonen.

7. In den geschaffenen Dingen ist jedes geistige Wesen auch eine Person. Warum soll es bei Gott anders seyn? Man sagt, weil die geschaffene Substanz endlich, die ungeschaffene unendlich ist. Wie folgt aber daraus, daß sie in mehreren Personen subsistiren kann? Nur dann hätte es ein Moment, wenn die ungeschaffene Person nicht ebenso unendlich wäre als die Substanz, in welcher sie subsistiren soll. Da es sich aber hiemit anders verhält, so gilt von der unendlichen Person dasselbe wie von der endlichen. Person und Substanz sind identische, sich gegenseitig deckende, Begriffe, und es kann daher in einer unendlichen Substanz nicht unendlich viele Personen geben, oder wenn der Unterschied des Endlichen und Unendlichen einen Unterschied in Ansehung der Personen zur Folge haben sollte, so müßte es in der unendlichen Substanz auch unendliche Personen geben, und man könnte keinen Grund davon sehen, warum es nur drei, nicht mehrere geben soll.

Nach diesen, das Trinitätsverhältniß im Ganzen betreffenden, Argumenten richtet Joh. Crell seine Argumentation noch besonders gegen die zweite und dritte Person. Gegen die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohns aus dem Wesen des Vaters wendet er ein:

1. Der Sohn würde sein eigener Sohn seyn. Denn aus wessen Wesen einer erzeugt wird, dessen Sohn ist er. Nun ist aber das Wesen des Sohns auch das Wesen des Vaters, also muß auch der Sohn sowohl sein eigener Sohn als auch sein eigener Vater seyn. Der Widerspruch besteht darin, daß niemand sich selbst zeugen kann, weil er zugleich sowohl seyn als nicht seyn müßte. Als der Zeugende wäre er, und als der erst Gezeugtwerdende wäre er nicht. Joh. Crell widerlegt hier auch die bekannte Deduction des Sohnes und Geistes aus dem Verstand und Willen Gottes, de-

ren Unterschied an sich schon mit der immer wieder geltend gemachten Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens nicht recht zusammenstimme, indem er bemerkt, daß, wenn die Substanz des Sohns und des Vaters numerisch identisch ist, dasselbe auch vom Verstand und vom Willen angenommen werden müsse. Auch müßten dieselben Personen nicht blos sich selbst, sondern auch unendlich andere hervorgebracht haben, da Vater, Sohn und Geist nicht blos identisch, sondern auch verschieden sind, somit auch die Momente des Unterschieds sich bildlich reflectiren müßten, und wenn, wie vorausgesezt wird, alles, was in Gott ist, Gott ist, auch alles sonst von Gott Vorgestellte und Gewollte zu göttlichen Personen werden würde.

2. Wenn Gott den Sohn aus seinem Wesen gezeugt und mit dem Sohn den Geist hervorgebracht hat, und diese beide mit Gott Eins sind, so sieht man nicht, warum nicht auch der Sohn wieder einen Sohn, und der Geist wieder einen Geist, und so ins Unendliche aus sich hervorgehen ließ. Warum soll denn, was der Vater kann, nicht auch der Sohn und der Geist können? Oder wenn sie es nicht können, sind sie ebendeßwegen nicht, wie vorausgesezt wird, mit Gott Eins. Sagt man, diese fortgehende Zeugung und Hervorbringung sey deßwegen unmöglich, weil, was in Gott erzeugt oder producirt werden kann, schon erzeugt und producirt ist, das schon Erzeugte und Producirte aber nicht weiter producirt werden kann, so ist zwar wahr, daß der schon gezeugte Sohn nicht mehr gezeugt werden kann, und der schon producirte Geist nicht mehr producirt, aber warum nicht ein anderer Sohn vom Sohn und ein anderer Geist vom Geist, wie Gott allerdings die schon geschaffene Welt nicht wieder schaffen, wohl aber eine andere schaffen kann?

3. Es folgt aus dem Dogma, daß Christus von Ewigkeit war und nicht war, immer war und einmal nicht war. Er wäre nicht von Ewigkeit gezeugt und wäre nicht der

höchste Gott, wenn er erst geworden wäre, und muß doch erst geworden seyn, wenn er gezeugt ist. Sagt man, nur im Natürlichen sey die Zeugung ein Uebergang aus dem Seyn in das Nichtseyn, nicht aber im Uebernatürlichen, so sollte man, um den Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen festzuhalten, auch nicht darauf bestehen, daß der Sohn als der natürliche Sohn des Vaters gleichen Wesens mit ihm seyn muß. Es ist völlig willkürlich, die Zeugung das einemal im eigentlichen, das anderemal im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Sieht man aber auch davon ab, daß eine Zeugung aus dem Wesen des Zeugenden nur eine natürliche seyn kann, so gehört es doch an sich zum Begriff der Zeugung, daß sie eine Veränderung vom Nichtseyn zum Seyn ist, und daß das Gezeugte als ein zuvor noch nicht Existirendes erst geworden ist. Was schon ist, und an sich ist, kann doch nicht erst werden. Soll eine übernatürliche Zeugung, obgleich sie eine substanzielle und eigentliche ist, nicht eine Hervorbringung der Substanz seyn, so sieht man nicht, wozu hier überhaupt noch von einer Zeugung die Rede ist. Will man sich etwa noch darauf berufen, daß bei der Zeugung durch Emanation nicht vorausgesezt werden darf, das, was gezeugt wird, sey zuvor noch nicht vorhanden gewesen, so ist dagegen zu erinnern, daß der Begriff der Emanation hier überhaupt keine Anwendung finden kann, indem die Emanation auf dem Verhältniß von Substanz und Accidens beruht, und bei ihr doch auch wieder eine Succession der Theile stattfindet.

4. Wenn Gott den Sohn von Ewigkeit aus seinem Wesen gezeugt hat, so zeugt er ihn auch jezt noch, und muß ihn in Ewigkeit zeugen. Eine ewige, noch immer fortgehende Zeugung muß auch schon deßwegen angenommen werden, weil keine immanente Veränderung des göttlichen Wesens gedacht werden kann. Wie kann aber, wer an sich schon vollkommen gezeugt ist, erst noch gezeugt werden? Es ist

dieß nur eine neue Seite des hier immer wiederkehrenden, in der Sache selbst liegenden Widerspruchs.

Wie die Zeugung des Sohns, so ist auch die Menschwerdung ein sich selbst widersprechender Begriff, gegen welchen auf gleiche Weise argumentirt werden kann.

1. Aus der Menschwerdung des Sohns folgt, daß nicht blos der Sohn, sondern auch der Vater und der Geist die menschliche Natur angenommen haben. Ist in den drei Personen dieselbe numerisch Eine göttliche Natur, so muß, was von der göttlichen Natur Christi gilt, auch von der göttlichen Natur des Vaters und des Geistes gelten, auch der Vater und Geist sind also menschgeworden, wie ja auch, bemerkt Crell, erst neuestens ein berühmter römischer Theologe 9) von einer ungeschaffenen und in Christus geschaffenen Trinität gesprochen habe. Man kommt so auf die alte Häresie der Sabellianer und Patripassianer zurück, und es zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß die gewöhnliche Trinitätslehre nichts anderes ist, als ein feinerer und modificirter Sabellianismus. Will man jene Folgerung dadurch abschneiden, daß man sagt, die persönliche Unio beziehe sich nur auf die Subsistenz des Sohns, so ist dadurch nichts gewonnen, da keine der drei Subsistenzen vom Wesen Gottes mehr verschieden ist als eine der beiden andern, somit was von einer der drei Subsistenzen gilt, auch von den andern, oder dem ganzen Wesen Gottes gilt. Man kann daher der Consequenz nicht entgehen, daß die ganze Trinität fleischgeworden, gelitten und dem Vater für die Sünden genuggethan hat.

2. Es folgt aus demselben Dogma, daß die zweite Person aufgehört hat, Person zu seyn, weil sie ein Theil Christi geworden ist, sofern Christus aus einer göttlichen und einer mensch-

9) Der Jesuite Cornelius a Lapide, welcher seinen Commentar über die kleinen Propheten der trinitas increata et in Jesu Christo creata dedicirte.

lichen Natur besteht. Zum Begriff eines Subjects oder einer Person gehört es aber, daß sie kein Theil eines Andern ist. Sagt man, Christus sey kein essentielles, sondern ein persönliches Ganzes, so hilft diese Unterscheidung nichts, sondern der Widerspruch wird nur um so größer, weil so zwei Personen in Einer Person wären, die eine als Theil, die andere als Ganzes.

3. Ist Christus dem Dogma zufolge Gott und Mensch, so ist Gott Mensch und der Mensch Gott. Nun sind aber Gott und Mensch disparate Begriffe, und zwei disparate Begriffe können ebenso wenig von einem und demselben Subject prädicirt werden, als einer der beiden disparaten Begriffe von dem andern schlechthin prädicirt werden kann. Nur metaphorisch und bildlich könnte dieß geschehen, allein von einer solchen Redefigur ist hier nicht die Rede. Der Grund, warum disparate Begriffe sich negativ zu einander verhalten, ist, weil sie einen Gegensaz in sich schließen. Gott und Mensch sind von einander verschieden wie Mensch und Nichtmensch, und es ist daher unmöglich, daß dasselbe Subject schlechthin als Gott und als Mensch prädicirt wird. Man kann auch nicht sagen, daß jene disparaten, einen Widerspruch in sich schließenden, Begriffe von Christus nach verschiedenen Beziehungen prädicirt werden können, einerseits nach seiner göttlichen, andererseits nach seiner menschlichen Natur, indem, wenn auch einem Subject etwas in Einer Hinsicht zukommt, in anderer nicht, dasselbe von demselben Ganzen nicht bejaht oder verneint werden kann. Es bleibt daher immer der Widerspruch, daß contradictorische Begriffe von demselben Ganzen, als solchem, prädicirt werden.

4. Wenn die menschliche Natur Christi eine Person ist, so kann Christus keine göttliche Person in dem vorausgesezten Sinne seyn, sonst wären zwei Personen in Christus, eine göttliche und eine menschliche. Daß die menschliche Natur Christi eine Person ist, folgt aus dem Begriffe der

Person, sofern jede intelligente Substanz auch eine Person ist. Ein Beispiel des Gegentheils läßt sich nicht anführen. Auch die von den Körpern getrennten menschlichen Seelen sind intelligente Substanzen, oder Personen, welchen persönliche Handlungen zugeschrieben werden. Ist die menschliche Natur Christi keine intelligente Substanz, wie wir sind, so ist sie auch keine menschliche Natur. Wie kann ferner Christus Mensch und Menschensohn seyn, wenn seine menschliche Natur kein menschliches Individuum war? Daß sie nur ein Abstractum ist, ist eine Behauptung, mit welcher sich kein vernünftiger Begriff verbinden läßt, und wenn sie nicht für sich, sondern nur in der Person des Sohns subsistiren soll, so ist nur die Alternative möglich: entweder gehört die Subsistenz, welche der menschlichen Natur Christi fehlen soll, zum Begriff der menschlichen Natur, oder nicht. Im erstern Fall ist die menschliche Natur Christi ohne sie nicht vollständig, und Christus ist somit kein vollkommener Mensch, im andern Fall kann ihr Mangel kein Hinderniß seyn, die menschliche Natur Christi einen Menschen im eigentlichen Sinn zu nennen. Endlich liegt ein Beweis der Persönlichkeit der menschlichen Natur Christi auch darin, daß sie selbstthätig handelt, und bestimmte Verrichtungen vollbringt. Daß sie selbstthätig handelt, erhellt daraus, daß sie für sich subsistirt, und die zum Handeln zureichenden Kräfte und Fähigkeiten hat: sie hat ihren eigenen Verstand, ihren eigenen Willen, und die alte Kirche hat ja selbst die Monotheleten verdammt. Wollte man auch hier wieder sagen, die menschliche Natur Christi subsistire nicht für sich, sondern in der Person des Sohns, deßwegen habe sie auch nicht für sich handeln können, und alle Handlungen seyen eigentlich nicht der menschlichen Natur, durch welche sie geschahen, sondern dem ganzen Christus, obgleich nach der menschlichen Natur, zuzuschreiben, so entstehen hieraus die ungereimtesten Consequenzen, und man muß das göttliche Subject zum Subject auch aller natürli-

chen, dem Menschen mit dem Thier gemeinsamen, Handlungen machen. Auch bestimmte Verrichtungen kommen der menschlichen Natur Christi zu, wie sich an den drei allgemein angenommenen Aemtern Christi, dem prophetischen, priesterlichen und königlichen, nachweisen läßt. Als Prophet oder Lehrer ist Christus vom Vater gesandt, und alles, was zu seinem Lehramt gehört, geht nur seine menschliche Natur an. Als Hoherpriester ist er Fürsprecher bei Gott, was er gleichfalls nur als Mensch, nicht als Gott seyn kann, und wenn ihm als König alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, so kann dieß nur von der menschlichen Natur verstanden werden, zugleich folgt aber hieraus, daß die Union zweier Naturen und alles, was mit ihr zusammenhängt, gar nicht nöthig ist. Nöthig könnte sie ja nur deßwegen seyn, damit Christus leisten kann, was er leisten soll, alles dieß konnte er aber auch als Mensch leisten, ja als Gott hätte er die beiden ersten Aemter nicht versehen, und das dritte gar nicht erhalten, und wenigstens als Mittler nicht versehen können. Hatte er aber übermenschliche Kräfte nöthig, um diese Aemter zu versehen, so hätte dieß nur dann ein Moment, wenn er dieses Höhere von sich selbst hätte haben müssen Allein er konnte es ja auch von Gott empfangen, und daß er es wirklich von Gott empfangen hat, bezeugt die Schrift. Man sagt mit Recht, Gott und die Natur thun nichts umsonst, obgleich Gott auch das thut, was die Natur thut. Thut Gott nichts Ueberflüssiges, so kann er noch weniger etwas thun, was nur ein Hinderniß wäre, und mit seiner Würde nicht zusammenbestehen kann, wie dieß hier, dem Bisherigen zufolge, in so vielen Beziehungen der Fall wäre.

Was endlich noch den heiligen Geist betrifft, so kann, was über die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters gesagt worden ist, mit geringer Modification auch auf die Procession des Geistes seine Anwendung finden. Die

ganze Unterscheidung zwischen einer Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters und einer Procession des Geistes ist willkürlich. Ist Zeugung im eigentlichen Sinne Mittheilung des Wesens an einen Andern, so ist auch die Procession des Geistes Zeugung, und nach der kirchlichen Lehre soll ja der heilige Geist durch die Procession dasselbe numerisch Eine Wesen von denen, von welchen er ausgegangen ist, erhalten haben. Ist nun aber auch die Procession des Geistes eine Zeugung, so gibt es zwei Söhne in der Trinität und zwei Väter. Um das Anstössige, das hierin liegt, zu entfernen, hat man den Begriff der Zeugung in einem engeren Sinne genommen und gesagt, nicht jede Mittheilung der Substanz an einen Andern sey Zeugung, sondern nur eine solche, welche eine Relation wie die zwischen Vater und Sohn, die sogenannte Paternität und Filiation, zur Folge hat, womit schlechthin nichts gesagt ist, da, sobald die Sache selbst vorhanden ist, auch die zu ihr gehörende Relation nicht fehlen kann. Ebenso wenig kann die Auskunft genügen, welcher zufolge die Hervorbringung der zweiten Person deßwegen Zeugung genannt werden soll, weil zwischen der erzeugenden Person und der erzeugten ein besonderes Aehnlichkeitsverhältniß stattfindet, sofern die zweite Person durch das Erkennen, die dritte durch das Wollen hervorgebracht wird. Das Eigenthümliche der Zeugung ist nicht die durchgängige Aehnlichkeit des Erzeugten mit dem Zeugenden, sondern es kommt nur darauf an, daß es dem Wesen oder der Substanz nach ähnlich ist. Sieht man davon ab, so können Söhne den Vätern sehr unähnlich seyn, und doch bleiben sie Söhne derselben. Der heilige Geist ist aber nicht blos dem Wesen, sondern auch den natürlichen Proprietäten nach mit dem Vater und Sohn identisch, und es kann ihm daher nichts fehlen, was zum Eigenthümlichen der Zeugung gehört. Ueberdieß kann man nicht einmal auf die Weise, wie hier vorausgesezt wird, zwischen Verstand und Willen unterscheiden, da nach der Lehre der-

selben Theologen alle göttlichen Attribute, somit auch Verstand und Wille, identisch sind, weil in dem Wesen Gottes kein realer Unterschied gemacht werden kann. Verstand und Wille sind daher in Gott Eins, was von dem Einen hervorgebracht und erzeugt wird, geht auf dieselbe Weise auch aus dem Andern hervor, und jeder Unterschied, in welchem Sohn und Geist auseinandergehalten werden sollen, hebt sich immer wieder von selbst auf. Das sind die Früchte der Subtilitäten der scholastischen Theologie, welche gleichwohl denen, welche die heilige Schrift für die einzige Norm des Glaubens erklären, als höchste Auctorität gelten [10]).

Es könnte vielleicht als etwas Ueberflüssiges erscheinen, daß dieser ganzen Argumentationsreihe, welche so Vieles enthält, was uns schon an verschiedenen Orten und mit verschiedenen Modificationen begegnet ist, hier noch eine besondere Stelle eingeräumt worden ist, allein theils hat die Vollständigkeit und Präcision, mit welcher die in Betracht kommenden Momente hier zu einer alles zusammenfassenden Uebersicht zusammengestellt sind, ihren eigenthümlichen Werth, theils ist eben dieß auch als ein höchst bedeutungsvolles geschichtliches Moment anzusehen, daß dieselben Einwendungen, so oft sie auch widerlegt zu seyn scheinen, immer wiederkehren und

10) Crell schließt a. a. O. S. 106. seine Argumentation mit dem Resultat: *Quare quocunque se vertant adversarii, trinitatem illam suam, personarumque in unica Dei essentia pluralitatem defendere non possunt, ac porro nihil restat aliud, quam ut una nobiscum fateantur, unam Dei summi personam non minus quam substantiam esse.* Die conclusio operis, in qua hujus de uno Deo Patre disputationis usus explicatur hebt nur die schon bekannten Momente der socinianischen Lehre von Gott und Christus hervor. Auch der Tractatus Crells: De spiritu sancto, qui fidelibus datur. Irenop. post a. 1656. (Bibl. Fr. Pol. T. V. S. 453 f.) enthält nichts dogmatisch Erhebliches.

in ihrer ganzen Stärke sich geltend machen. So evident alle diese Argumente für sich schon sind, so gewinnen sie doch dadurch eine neue Bedeutung, daß sie als ein nie ruhender Widerspruch gegen das kirchliche Dogma, als eine immer wieder erneuerte Protestation der denkenden Vernunft gegen dasselbe auftreten. Dieses negative Interesse mit aller polemischen Schärfe und Consequenz verfolgt zu haben, bleibt das unbestreitbare Verdienst der Socinianer [11]), das sie in geschichtlicher Beziehung über die Arminianer stellt, welche in ihrer vermittelnden Tendenz, statt die Gegensäze zu schärfen, ihnen vielmehr ihre Spize zu nehmen suchten, ebendarum aber auch nie zu einer selbstständigen dogmatischen Bedeutung in der Geschichte gelangen konnten.

Es ist dieß der bedeutendste Punct der Differenz zwischen den Socinianern und Arminianern. Im Uebrigen stimmen sie in der Art und Weise, wie sie die Lehre von Gott überhaupt behandeln, sehr mit einander überein. Wie sie das gleiche Interesse hatten, die Lehre von Gott von allem zu reinigen, was ihnen mit der denkenden Vernunft und dem practischen Christenthum zu streiten schien, so hatten sie auch das gleiche Interesse, dagegen um so mehr den vernünftigen Inhalt der Gottes-Idee zu entwickeln. In diesem Interesse schrieb namentlich Joh. Crell seine Abhandlung über die

11) In dieser Beziehung mögen hier auch noch die zuerst von Lessing im J. 1773 bekannt gemachten Einwürfe des Andreas Wissowatius wider die Dreieinigkeit erwähnt werden. Wissowatius hatte sie im J. 1665 dem Baron von Boineburg zugeschickt. Es sind sieben Argumente, deren Inhalt nichts Neues darbietet, deren Gewicht aber in ihrer streng syllogistischen Form liegen soll. Leibniz sezte ihnen eine eben so streng syllogistische Kritik als Antwort entgegen: Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani non incelebris. Vgl. Lessings Sämmtliche Schriften. Berl. 1839. Bd. 9. S. 263 f.

Lehre von Gott und den göttlichen Eigenschaften [12]). Der Gang, welchen er in ihr nimmt, ist derselbe, welchen auch die arminianischen Theologen, Episcopius, Curcelläus, Limborch, in ihren dogmatischen Lehrbüchern genommen haben, und es ist immer wieder derselbe allgemeine Standpunct, auf welchen die Socinianer und Arminianer in denjenigen Lehren sich stellen, in welchen sie von dem kirchlichen System sich entfernen.

Nach der schon bemerkten Ansicht, welche F. Socinus über das Verhältniß von Religion und Offenbarung aufstellte, würde es eigentlich keine natürliche Religion und Theologie geben, sondern alles religiöse Wissen würde seine Quelle nur in der Ueberlieferung und Offenbarung haben. Da diese Ansicht mit dem Interesse des vernünftigen Denkens, wie es sich sonst in dem socinianischen System geltend macht, nicht sehr zusammenstimmt, so kann man sich nicht wundern, daß die spätern socinianischen Theologen kein weiteres Gewicht auf sie legten. Crell wenigstens kann dieser Ansicht nicht gewesen seyn, wenn er seine Entwicklung der Lehre von Gott damit beginnt, das Daseyn Gottes aus Gründen der Vernunft zu beweisen. Es ist das teleologische Argument das er in seiner ganzen Breite auseinanderlegt. Da die ganze Einrichtung der Natur in allen ihren Theilen auf einen bestimmten Nuzen hinweist, so kann auch das Ganze nur um des Nuzens willen oder nach Zweckbegriffen entstanden seyn, und es muß daher, wenn nicht alles in der Welt blind seyn, und gleichwohl in seiner Blindheit in der Erreichung desselben Endzwecks aufs Beste zusammentreffen soll, ein Schöpfer der Welt existiren, unter dessen Regierung alles steht. Wo die teleologische Betrachtungsweise vorherrscht, das

12) Liber de Deo ejusque attributis. Irenop. post a. D. 1656. Die Schrift sollte dem Lehrbuch Joh. Volkel's, das Crell herausgab, zur Ergänzung dienen.

Verhältniß von Ursache und Wirkung aus dem Gesichtspunct eines bestimmten Zweckes, eines beabsichtigten durch den göttlichen Willen zu realisirenden Erfolgs aufgefaßt wird, müssen Gott und Welt in ihrem bestimmten Unterschied auseinandergehalten werden, die Welt kann nur das Posterius, Gott nur das Prius seyn, und ein immanentes Verhältniß, in welchem in der Idee der Ewigkeit der Welt Gott und Welt einander gleichgesezt sind, ist von selbst ausgeschlossen. Die Argumentation Crells ist daher besonders gegen die Behauptung der Ewigkeit der Welt gerichtet, und er gibt seinem Argument die Wendung: Wenn die Welt einmal nicht war, so kann sie nur durch einen Schöpfer geworden seyn, denn was einmal nicht war, kann unmöglich ohne eine wirkende Ursache geworden seyn. Daß nun aber die Welt einmal nicht war, somit auch ihre Existenz nicht ohne einen Schöpfer des Universums gedacht werden kann, soll daraus erhellen, daß wenn die Welt ewig wäre, auch Menschen und Thiere von Ewigkeit existiren müßten, und demnach auch eine ewige Zeugung anzunehmen wäre, was gegen die Vernunft ist, da ein Progressus ins Unendliche eine Unmöglichkeit ist. Das Hauptinteresse der Widerlegung der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt liegt für Crell darin, daß nur wenn die Welt nicht ewig, somit auch nicht nothwendig ist, alles aus der freiwirkenden Causalität des göttlichen Willens abgeleitet werden kann, womit alle weiteren Fragen über die Entstehung der Welt abgeschnitten sind, da der Wille seine absolute bestimmende Ursache nur in sich selbst haben kann. Die Welt ist demnach nur, weil Gott will, daß sie ist, und es erhellt hieraus, in welchem engen Zusammenhang diese teleologische Argumentationsweise mit dem ganzen Standpunct des socinianischen Systems steht, dessen höchstes und leztes Princip immer der Wille ist. Minder bedeutend sind die beiden andern Argumente, jedoch gleichfalls ächt socinianisch. Wie die ganze Natur von dem Da-

seyn eines Schöpfers zeugt, so auch der Mensch, nicht sofern seine Natur selbst Gegenstand der teleologischen Weltbetrachtung ist, auf die sich das erste Argument bezieht, sondern sofern es gewisse Erscheinungen in der Sphäre der Menschenwelt gibt, welche ohne die Realität des Glaubens an eine Gottheit sich nicht erklären lassen. Das Wichtigste, was Crell unter diesen Gesichtspunct stellt, ist das bekannte Argument ex consensu gentium. So verschieden und mannigfaltig auch die religiösen Vorstellungen und Gebräuche sind, so liegt doch auch bei den rohesten Völkern ein gemeinsames religiöses Bewußtseyn zu Grunde, dessen Ursache entweder der natürliche Instinkt, oder eine uralte, von den Stammeltern ausgegangene Tradition, oder die unmittelbare Evidenz der Sache selbst ist. Im leztern Falle, wobei an Wunder und Offenbarungen zu denken ist, ist die Sache von selbst klar, aber auch wenn man auf eine der beiden erstern Ursachen zurückgeht, kann man keinen Irrthum voraussezen. Die Natur kann nicht lügen, und eine so alte und allgemeine Tradition nicht unwahr seyn. Neben der Natur und dem Menschen in dem hier bestimmten Sinn findet Crell ein weiteres Moment des Glaubens an Gott in allem demjenigen, was auf übernatürliche Weise geschieht, wobei er nicht blos an die Wunder des Christenthums und der alttestamentlichen Religionsgeschichte, sondern hauptsächlich auch an die Einwirkungen höherer Geister auf die Menschen gedacht wissen will, und diesen leztern Punct ganz besonders hervorhebt. Wer an Geister glaube, müsse auch an einen Gott glauben, unter dessen Herrschaft die Geister stehen. Es ist dieß der schwächste Punct der Crell'schen Argumentation, wobei Crell nicht blos einen neuen Beweis der Willkür des socinianischen Wunderglaubens gibt, sondern selbst dem Glauben jener Zeit an Magie und Hexerei seine Huldigung darbringt [13]).

13) A. a. O. S. 22.: *Nulla causa est, cur ea, quae omnium*

Auf dieselben Argumente gründen die arminianischen Theologen den Glauben an das Daseyn Gottes, nur geht Limborch [14]), welcher hier statt der Uebrigen gelten kann, vom kosmologischen Argument, daß alles, was ist, seine Ursache haben muß, aus, um an demselben die Annahme eines unendlichen Progresses oder eines Kreislaufes der Dinge zu widerlegen. Die Gründe, deren er sich bedient, sind sehr subjectiv gehalten. Einen unendlichen Progreß kann es nicht geben, weil im Unendlichen, in welchem nichts als Erstes gilt, auch keine bestimmte Ordnung der Ursachen, somit auch kein geordnetes Denken möglich ist. Ferner, alle wirkenden Ursachen haben einen Anfang ihres Wirkens, die Ewigkeit hat keinen Anfang, also können auch die Ursachen nicht von Ewigkeit wirken. Sage man, eine unendlich absteigende

---

temporum exemplis, omnium populorum testimonio et hujus ipsius aetatis experientia comprobantur, in dubium vocentur. Quod si quis paulo curiosius in exempla voluerit inquirere, vereor, ne nimis multa sit repерturus. Si quidem nobis nihil tale quaerentibus ab hominibus minime vanis ea sunt narrata, quae dubitationi nullum locum reliquere. Ab aliis, quod tam diu tamque manifeste inimicam magicae artis vim experti fuerint, ut in eo falli nullo modo potuerint. Ab aliis, quod ea oculis suis usurpaverint, quae humana tantum arte praestari a magis nullo modo potuerunt. Ab aliis, quod errore aliquando implicati ea sortilegii genera, quae sanctioribus in speciem verborum formulis perficerentur, cum certissimo effectu non semel exercuerint. Neque vero est quod quis objiciat, impios quosdam homines magicas artes tentasse, earum tamen vim experiri non potuisse. Si quidem earum vis omnis, partim a malorum spirituum, partim a Dei pendet arbitrio, qui spiritus illos nunc cohibet atque impedit, nunc habenas illis laxat.

14) Theol. christ. Lib. I. cap. 2.

Reihe von Ursachen könne es geben, so daß sich Ursache an Ursache anschließe, und man nie auf eine lezte Wirkung komme, ebenso müsse es daher auch eine unendlich aufsteigende Reihe geben, so sey es in dem einen Fall ganz anders als in dem andern. Eine unendlich absteigende Reihe von Ursachen lasse sich begreifen, weil man nie bei einem absolut Lezten, als der Vollendung des Ganzen, stehen bleiben könne. Bei der aufsteigenden Reihe aber verhalte es sich anders, weil man bei dem Aufsteigen die sämmtlichen Ursachen als eine schon gegebene Wirklichkeit voraussezen müsse. Man müsse so schließen: wie es bei dem Herabsteigen unmöglich ist, daß je alle Wirkungen existiren, so ist bei dem Hinaufsteigen unmöglich, daß alle Ursachen ins Unendliche existiren. Wie falsch dieser Schluß ist, ist klar. Es folgt aus ihm vielmehr das gerade Gegentheil, und es kann nur so geschlossen werden: wie es abwärts keinen Punct gibt, in welchem die Reihe der Wirkungen geschlossen ist, so gibt es auch aufwärts keinen Punct, in welchem man nicht von Ursache zu Ursache weiter geführt wird. Ist ein Unterschied zwischen der abwärts steigenden und der aufwärts steigenden Reihe von Ursachen und Wirkungen, so kann es nur der Unterschied der Zukunft und Vergangenheit seyn. Warum soll aber, wenn die Zukunft unendliches Werden ist, die Vergangenheit nicht unendliches Geschehenseyn seyn? Das Falsche der Limborch'schen Argumentation ist, daß sie, weil das unendliche Werden der Zukunft eine erst werdende, also keine seyende Wirklichkeit ist, auch das unendliche Seyn der Vergangenheit für kein wirkliches Seyn, somit die unendliche Reihe für keine wahrhaft unendliche, sondern eine blos endliche gehalten wissen will, was eine offenbare Verwirrung der Begriffe ist. Ebenso schwach ist das Argument, daß, weil das Menschengeschlecht der Geschichte zufolge einen bestimmten Anfang gehabt habe, überhaupt kein unendlicher Progreß möglich sey. Gegen die Idee eines Kreislaufes der natürlichen Ursachen

wendet Limborch ein, sie könne nicht gedacht werden, weil die Wirkung die Ursache, und die Ursache hinwiederum die Wirkung hervorbringen müßte, man hätte also eine Wirkung, welche die Ursache ihrer Ursache, und eine Ursache, welche die Wirkung ihrer Wirkung wäre, oder eine causa sui, welche sich selbst zur Voraussezung ihres Daseyns hat. Allen diesen Absurditäten und Widersprüchen könne man nur durch die Annahme einer ersten Ursache entgehen, die das Princip ihrer Existenz in sich selbst trage und alles durch ihren freien Willen hervorgebracht habe. Auf der Grundlage dieses Beweises für die Existenz einer absoluten Willensursache geht sodann Limborch zu der teleologischen Argumentation fort, indem er sich, wie Crell, die allen, auch den bewußtlosen, Naturwesen immanente Zweckbeziehung nur aus der Voraussezung einer höchsten alles lenkenden und nach Zwecken bestimmenden Ursache erklären kann. Die Ursache dieser allgemeinen Zweckmässigkeit kann nicht die Natur seyn, weder die Natur der einzelnen Wesen, die sich ja eines Zweckes nicht bewußt sind, noch die allgemeine Natur, die nur die Gesammtheit der einzelnen Naturen, und als Allgemeines nur eine Abstraction unsers Geistes ist, sondern nur eine von den natürlichen Dingen verschiedene Substanz, d. h. Gott. Der lezte Zweck aber, auf welchen sich alles bezieht, ist der Nuzen der Menschen, und wie alles um des Menschen willen ist, so ist der Mensch Gottes wegen. Mit dieser teleologischen Betrachtungsweise verbindet auch Limborch nicht nur den Beweis aus dem allgemeinen Consensus aller Völker und Menschen, neben welchem auch auf das Gewissen als ein Zeugniß für die Existenz Gottes hingewiesen wird, sondern auch das Argument aus den Wundern, welche als Abweichungen von der gewöhnlichen Ordnung der Natur auf einen Herrn der Natur schließen lassen, der als Ordner der Naturgeseze von denselben auch abgehen kann.

Bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften konnte

für die Socinianer und Arminianer die Frage nicht gleichgültig seyn, wie sich der Unterschied, auf welchem sie beruhen, zum Wesen Gottes selbst verhält? Wer den Trinitätsunterschied so entschieden verwirft, wie die Socinianer und Arminianer (die Subordinationstheorie der Leztern sezte ja gleichfalls den Unterschied der Personen nicht in Gott, sondern ausser Gott), scheint überhaupt keinen realen Unterschied im Wesen Gottes annehmen zu können. Die absolute Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens ist daher die Voraussezung, von welcher Crell und Limborch in der Entwicklung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften ausgehen [15]). Ist Gott der schlechthin Eine, so kann der Unterschied der Eigenschaften nur in das subjective Bewußtseyn fallen: die verschiedenen göttlichen Eigenschaften sind nur das unter verschiedenen Gesichtspuncten aufgefaßte Eine göttliche Wesen selbst. Gleichwohl aber soll dieser Unterschied nicht blos subjectiv seyn. Auf der einen Seite ist zwar der menschliche Geist zu schwach, die verschiedenen Erscheinungen, in welchen die an sich Eine und mit sich identische Vollkommenheit Gottes sich darlegt, als Einheit zu begreifen, und unter dem adäquaten Begriff sich vorzustellen, es entstehen so viele inadäquate Vorstellungen, deren jede das göttliche Wesen nur unvollkommen und theilweise in sich darstellt, auf der andern Seite aber stellt sich die Vollkommenheit Gottes nach der Verschiedenheit der Objecte, auf welche sie sich bezieht, selbst auf verschiedene Weise dar [16]). Insofern also ist der Unter-

15) Crell a. a. O. S. 38. c. 16.: *Attributorum divinorum distinctio. — Satis hic nobis erit illud tenere, quod omnes fatentur, ea, quae naturaliter Deo insunt, nunquam a se invicem reipsa sejungi posse, interim tamen necesse est, ut et ista et cetera omnia aliter atque aliter animo concipiamus ac porro etiam describamus.* Vgl. Limborch a. a. O. S. 6. u. 52. c. 2.

16) A. a. O. S. 52.: *Distinctio, quae fit inter essentiam Dei*

schied der göttlichen Eigenschaften nicht blos subjectiv, sondern auch objectiv, in den Objecten wenigstens, an welchen die Vollkommenheit Gottes sich thätig äussert, wird sie zur Vielheit und zu einem realen Unterschied. Die Frage ist nur, ob eine solche Verschiedenheit göttlicher Thätigkeiten, in welchen das Wesen Gottes, obgleich an sich Eines und dasselbe, wenigstens nach verschiedenen Seiten sich darstellt, gedacht werden kann, ohne daß der Unterschied in das Wesen Gottes selbst gesezt wird. Limborch behauptet dieß, und meint, die Wirkungen können verschieden und sich entgegengesezt seyn, wenn auch die Attribute an sich Eins seyen: wenn Gott nach seiner Barmherzigkeit vergebe, so werde seine Gerechtigkeit nicht aufgehoben, und wenn er nach seiner Gerechtigkeit strafe, so höre seine Barmherzigkeit nicht auf, im Strafen und Vergeben sey er immer gerecht und barmherzig, nur zeige er die Wirkungen seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht zu derselben Zeit und an demselben Object [17]. Wie kann aber dieß gedacht werden, ohne daß die Barmherzigkeit etwas wesentlich anderes ist, als die Gerechtigkeit, und wie können diese beiden Eigenschaften wesentlich verschieden seyn, ohne daß das Princip ihres Unterschieds in Gott selbst gesezt wird? Noch deutlicher zeigt sich dieß an dem Unterschied des göttlichen Erkennens und Wollens. Auch diesen Unterschied will Limborch subjectiv nehmen. An sich sey die gött-

---

ejusque attributa, ut et inter ipsa attributa, non procedit a parte Dei, sed a parte rationis et conceptus nostri, qui tamen non pro arbitrio nostro finguntur, sed fundamentum habent in ipsa re. Essentia scilicet divina pro diversitate objectorum diversimode sese in operibus suis explicat. — Multos format mens nostra conceptus inadaequatos, — qui fundamentum habent in diversis operationibus Dei, quas quasi ab alia perfectione procedere sibi repraesentat.

17) A. a. O. S. 53.

liche Vollkommenheit im Erkennen und Wollen dieselbe, nur wir stellen uns dieselbe nicht nach demselben Begriff und als dieselbe Thätigkeit vor, sondern unsre Vorstellung des göttlichen Erkennens sey eine andere als die Vorstellung des göttlichen Wollens. Wenn nun aber Limborch den Grund dieser Verschiedenheit doch nur darin finden kann, daß der Act des Erkennens ein wesentlich anderer ist, als der Act des Wollens, und wegen dieser Verschiedenheit der beiden Acte als eine aus der Idee der göttlichen Natur und Vollkommenheit sich ergebende Consequenz nicht zugeben will, daß Gott, was er erkennt, nothwendig auch wollen muß, weil er im Gegentheil Vieles erkennt, was er nicht will [18]), wie läßt sich damit die Behauptung vereinigen, in Gott sey kein Unterschied des Erkennens und Wollens? Denn wenn auch dieser Unterschied, wie sich von sich selbst versteht, die Identität des göttlichen Wesens mit sich selbst nicht aufhebt, so kann doch hier nicht blos von einer Verschiedenheit von Wirkungen die Rede seyn, in welchen die göttliche Vollkommenheit ausserhalb des göttlichen Wesens sich äussert, sondern, wenn das göttliche Erkennen ein wesentlich anderer Act seyn soll, als das göttliche Wollen, kann das Princip des Unterschieds nur ein Gott selbst immanentes seyn, und es ergibt sich uns demnach hieraus nur der Conflict, in welchen diese Theorie überhaupt mit sich selbst kommt, wenn sie auf der einen Seite in dem schlechthin Einen Wesen Gottes jeden realen Unterschied negirt, auf der andern aber doch das Wesen Gottes als ein wahrhaft persönliches, sowohl erkennendes als wollendes, construiren will.

---

18) A. a. O. S. 6.: *Notio, qua Deum concipimus ut intelligentem, alia est ab ea, qua eum concipimus ut volentem, illiusque diversitatis fundamentum est diversitas, quae est in ipso intelligendi ac volendi actu. — Quia maximum inter actus volendi et intelligendi discrimen, — sequitur, — Deum multa intelligere, quae non vult.*

In der Lehre von den göttlichen Eigenschaften erhält das Verhältniß, in welchem der Mensch als endliches Subject zu Gott steht, seine nähere Bestimmung. Das arminianische System legt, wie das socinianische, das größte Gewicht darauf, daß der Mensch als freies sittliches Subject Gott gegenübersteht, und beide Systeme sind daher ganz besonders darauf bedacht, alle Bestimmungen fern zu halten, durch welche die sittliche Freiheit des Menschen beeinträchtigt und an die Stelle des freien Verhältnisses ein nothwendiges gesezt würde. Der Widerspruch gegen die calvinische Prädestinations-Idee rief das arminianische System hervor; dem F. Socinus schien nicht blos eine absolute Prädestination, sondern selbst eine absolute Präscienz mit der sittlichen Freiheit des Menschen unvereinbar zu seyn. Um diese Idee handelt es sich auch hier, und wir sehen an Joh. Crell, welches wesentliche Moment der socinianischen Gottes-Idee in der Frage über die Präscienz liegt [19]). Crell vertheidigt ganz den von Socinus aufgestellten Begriff der Präscienz, und erklärt es für völlig unrichtig, Gott eine bestimmte Kenntniß des in der Zukunft Zufälligen aus dem Grunde zuzuschreiben, weil er sonst nicht allwissend wäre, da er vielmehr ebendeßwegen, weil er allwissend sey, keine bestimmte Vorstellung des Zukünftigen habe. Seine Allwissenheit besteht darin, daß er nicht irrt, oder nichts sich vorstellt, was nicht der Wahrheit gemäß ist, die Wahrheit aber ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit der Sache selbst. Wer also das an sich Unbestimmte und nicht schlechthin Künftige als bestimmt und schlechthin künftig sich vorstellt, dessen Vorstellung hat keine objective Wahrheit, und wer den Begriff der göttlichen Allwissenheit so weit ausdehnen will, verfährt ebenso wie der, welcher zur Allmacht Gottes auch das rechnen zu müssen glaubt, daß er krank werden kann. Wie die

19) A. a. O. cap. 24. De sapientia Dei. S. 67 f.

Allmacht sich nur auf das an sich Mögliche bezieht, so kann die Allwissenheit sich nur auf alles dasjenige erstrecken, was ein möglicher Gegenstand des Wissens ist, und so wenig der Allmacht etwas entzogen wird, wenn man sie nicht auf das an sich Unmögliche sich erstrecken läßt, ebenso wenig ist dieß bei der Allwissenheit der Fall, wenn man das unter ihr nicht begreift, was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann. Dahin gehört aber das Zufällige der Zukunft in seinem bestimmten Sinn. Diese Ansicht von der Präscienz Gottes, behauptet auch Crell, streitet so wenig mit der Religion und Frömmigkeit, daß vielmehr das wahre Interesse der Religion ohne sie gar nicht festgehalten werden kann. Behauptet man, daß Gott alles Künftige schlechthin von Ewigkeit bestimmt weiß, so muß man auch annehmen, daß alles mit Nothwendigkeit geschieht, woraus wieder folgt, daß es auch keine Freiheit des menschlichen Willens, somit auch keine Religion gibt. Ja selbst die Freiheit Gottes muß man läugnen, oder, was dasselbe ist, Gott selbst negiren: denn wenn Gott alles von Ewigkeit bestimmt weiß, so gibt es überhaupt nichts Zufälliges, d. h. nichts, was nicht blos in Beziehung auf seine Mittelursachen, sondern an sich schlechthin ebensogut geschehen als nicht geschehen kann. Steht alles an sich in seiner objectiven Wahrheit fest, so daß es von Gott von Ewigkeit in ihr erkannt ist, so ist alles nothwendig, denn nothwendig ist, was immer ist und war. Der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen ist von Ewigkeit bestimmt, und es kann daher z. B. niemand sündigen, ohne daß er von Ewigkeit zur Sünde bestimmt war, woraus folgt, daß es keine sittliche Schuld gibt. Wollte man behaupten, daß wenn auch die Wahrheit von allem von Ewigkeit bestimmt ist, es gleichwohl etwas absolut Zufälliges gebe, so müßte dasselbe sowohl möglich als unmöglich seyn. Das absolut Zufällige kann sowohl geschehen als nicht geschehen und das Eine ist so wahr als das Andere; ist aber die

Wahrheit des Künftigen schon bestimmt, so kann nicht beides zugleich, sondern nur entweder das Eine oder das Andere wahr seyn. Eine andere Unmöglichkeit, die sich aus jener Voraussezung ergibt, ist, daß Gott unendliche Male irren kann. Denn wenn von zwei in der Zukunft möglichen Fällen der eine bestimmt wahr ist und von Ewigkeit bestimmt erkannt, und doch etwas Zufälliges ist, so ist es möglich, daß er sich anders ereignet, als Gott weiß, denn wenn er sich nicht anders ereignen könnte, so wäre er nicht mehr zufällig, weil, was einmal ist, nicht mehr zufällig, sondern nothwendig ist. Entweder muß man also läugnen, daß es etwas absolut Zufälliges gibt, oder gestehen, daß das Künftige als etwas Zufälliges nicht mit Bestimmtheit gewußt werden kann. Sagt man, um die Freiheit Gottes aufrecht zu erhalten, jezt zwar, seitdem durch den Rathschluß Gottes alles bestimmt ist, gebe es nichts absolut Zufälliges mehr, vorher aber sey alles unbestimmt gewesen und Gott habe es frei bestimmt, seine Freiheit könne daher nicht in Anspruch genommen werden, wenn er auch jezt nicht gegen seinen Rathschluß handeln könne, — so muß man entweder zugeben, daß es einen Zeitpunct gab, in welchem das Wissen Gottes noch kein bestimmtes war, weil ja der Inhalt seines Wissens erst durch den nachfolgenden Rathschluß bestimmt worden ist, oder wenn es keinen solchen Zeitpunct gab, so liegt ebendarin, daß es nichts absolut Zufälliges gibt, daß alles von Gott bestimmt und nothwendig ist. Es gibt daher in allem, was von Ewigkeit existirt, keine Freiheit, sondern eine absolute Nothwendigkeit, und wenn man auch sagt, Gott habe alles frei bestimmt, so kann man den Consequenzen nicht entgehen, die aus der Negation des Zufälligen sich ergeben. Gott hat sich selbst in alle Ewigkeit einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen, oder sich selbst dessen begeben, was zum Begriff seines Wesens gehört. Es folgt ferner daraus die gottlose Behauptung, daß Gott, ungeachtet es nur von ihm abhieng,

beschloß, daß alle Menschen sündigen und großentheils bis ans Ende in ihren Sünden beharren, während doch zugleich die Nothwendigkeit des Sündigens die Sünde selbst aufhebt; es folgt, daß der Heilige der Urheber der Sünde ist, daß dem Gerechten die größte Ungerechtigkeit, dem Gütigen die größte Grausamkeit zuzuschreiben ist, wenn er die zu ewigen Strafen verdammte, die nicht anders handeln können, als sie handeln, und daß er sich selbst durch einen ewigen Beschluß zu der völlig zwecklosen Mühe verdammte, die zur Buße und Bekehrung zu ermahnen, in Ansehung welcher er zugleich beschlossen hat, daß alle diese Bemühungen nie einen Erfolg haben können. In den Abgrund aller dieser und anderer Consequenzen muß man sich also hineinstürzen, wenn man eine Präscienz Gottes im absoluten Sinne behauptet.

Demungeachtet sind auch in diesem Puncte die Arminianer mit den Socinianern nicht einverstanden. Sie halten die entgegengesezte Behauptung fest, daß Gott das Zufällige vorausweiß, und daß es durch sein Vorauswissen nicht aufhört, ein Zufälliges zu seyn. Den unmittelbarsten Beweis der Wahrheit dieser Behauptung findet Limborch [20]) darin, daß Gott nach mehreren Stellen der Schrift auch Sünden voraussagt, somit etwas vorausweiß, was seiner Natur nach nur etwas Freies und Zufälliges seyn kann. Die socinianische Einwendung, daß was noch nicht objectiv ist, auch nicht vorausgewußt werden kann, gibt Limborch insofern nicht zu, als zur Unendlichkeit des göttlichen Wissens auch dieß gehört, daß er weiß, wie sich der Mensch durch seine freie Willensbestimmung entscheiden wird. Sofern aber, was nur dieselbe Einwendung in einer andern Form ist, das Wissen nur nach seinem Gegenstand sich richten kann, somit das Zukünftige deßwegen nicht mit Gewißheit gewußt wer-

20) Theol. christ. Libr. II. cap. 8. S. 64.

den kann, weil es als Zufälliges ungewiß ist, unterscheidet Limborch zwischen absoluten und relativen Bestimmungen einer Sache. Nothwendigkeit und Zufälligkeit sind absolute Bestimmungen, Gewißheit und Ungewißheit relative. Dieselbe Sache kann nicht zugleich nothwendig und zufällig, wohl aber nach den verschiedenen Subjecten, auf die sie sich bezieht, zugleich gewiß und ungewiß seyn, und wie das Nothwendige ungewiß seyn kann, so kann das Zufällige gewiß seyn, sofern es nämlich auf die Allwissenheit Gottes bezogen wird. Es ist daher nur eine Verwechslung unsers menschlichen Standpuncts mit dem göttlichen, wenn wir, weil für uns nur das Nothwendige gewiß, das Zufällige aber ungewiß ist, überhaupt das Gewisse mit dem Nothwendigen und das Ungewisse mit dem Zufälligen identificiren. Daß dadurch die Lösung der Frage nicht sowohl wirklich gegeben, als vielmehr nur weiter hinausgeschoben ist, kann Limborch sich selbst nicht verbergen, wenn er nun erst auf die Einwendung kommt, daß wenn Gott das Zufällige in der Zukunft vorausweiß, die Zukunft desselben ebendeßwegen als Wahrheit anzusehen ist, aber auch was er zur Hebung dieser Schwierigkeit sagt, ist theils unklar, theils ungenügend. Er hält sich in lezter Beziehung an den hergebrachten Begriff der necessitas consequentiae, indem er zwischen der nach geschehener Entscheidung nicht mehr indifferenten, in Ansehung ihres Princips aber stets indifferenten Handlung unterscheidet. Bei allem diesem drängt sich immer wieder die Frage auf, wie, was einmal für Gott objectiv feststeht, für das endliche Subject noch Sache der freien subjectiven Entscheidung seyn kann, oder wie das absolute Vorauswissen nicht zugleich ein Vorausbestimmen ist. Das Eigenthümliche der Arminianer aber ist auch hier, daß sie auf die Frage überhaupt als eine blos speculative kein Gewicht legen und es für indifferent erklären, ob man sie so oder anders zu lösen sucht: die Hauptsache sey doch immer nicht, daß Gott unsere Handlungen voraus-

weiß, sondern daß wir die zurechnungsfähigen Subjecte derselben sind.

Dieß ist der Punct, in welchem die Arminianer und Socinianer wieder zusammentreffen. Wie auch das absolute Wesen Gottes bestimmt werden mag, ihre feste unüberschreitbare Schranke hat die Absolutheit Gottes in der sittlichen Freiheit des Menschen, die sein absolutes Recht ist. Dieses absolute Recht, das der Mensch als endliche Creatur Gott gegenüber hat, wird von den Socinianern und Arminianern in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften noch besonders darin anerkannt, daß ihnen eine unendliche Strafe im größten Widerspruch mit der Endlichkeit der Creatur und ebendarum auch mit der Gerechtigkeit Gottes zu stehen scheint. So groß auch das Recht des Schöpfers gegen die Creatur seyn mag, die Wohlthat der Schöpfung würde unendlich aufgewogen, wenn der Schöpfer das Recht hätte, über die endliche Creatur eine unendliche Strafe zu verhängen [21]).

---

21) Crell a. a. O. De potestate Dei c. 23. S. 56.: *Potestas divina non eo usque est extendenda, ut statuatur, eum posse quippiam ad aeternos cruciatus sine ulla conditione, quae in ipsius creaturae arbitrio posita sit, producere. Id enim ab omni rectitudine atque aequitate tam abhorret, quam quod maxime.* Vgl. Limborch a. a. O. II, 12. S. 83.: *Jus Dei ulterius extendendum non est, quam beneficium creationis et vitae aeternae praemium a Deo exspectandum permittit. — Dicimus ergo, — dolores infernales, seu intensione et extensione infinitos creaturae innocenti inflictos, summam Dei erga creaturam injustitiam arguere. Licet enim creatura nihil sibi boni a creatore deberi contendere possit, jus tamen creatoris beneficiis in creaturam collatis et suae naturae rectitudine limitatur: beneficium autem creationis nullo modo cum doloribus infernalibus conferri meretur: praestat enim non esse, quam in aeternum miserum esse.*

Auch dieß ist demnach ein Punct, in welchem auf dem Standpunct dieser beiden Systeme dem endlichen Subject die Unendlichkeit seines Wesens zur Selbstgewißheit geworden ist. Wie die sittliche Freiheit des Menschen auf keine Weise beschränkt und aufgehoben werden kann, so steht als absolute Wahrheit fest, daß es keine unendliche Strafe geben kann, weil in der Unendlichkeit der Strafe das endliche Subject sich selbst aufgeben, den absoluten Inhalt seines Selbstbewußtseyns verläugnen müßte.

Fünftes Kapitel.

K. Schwenkfeld und die Mystiker.

Mit Kaspar Schwenkfeld, mit welchem die Reihe der protestantischen Mystiker beginnt, werden wir auf einen neuen Punct des allgemeinen im Bewußtseyn jener Zeit erfolgenden Umschwungs versezt. Je reicher jene so tief bewegte, in einer so großartigen Wiedergeburt des geistigen Lebens begriffene Epoche an eigenthümlichen Erscheinungen ist, je verschiedenartiger die Gestalten sind, in welchen der Geist jener Zeit zu einer neuen Form des Daseyns sich auszuprägen suchte, je weiter die einzelnen Puncte auseinanderliegen, von welchen bald diese, bald jene Richtung ausgeht, eine um so wichtigere Aufgabe ist es, das innere gemeinsame Band, das alle diese Elemente einer neu sich gestaltenden geistigen Welt zur Einheit verknüpft, nie aus dem Auge zu verlieren. Ueberall ist es dieselbe Bewegung, in welcher das im innersten Grunde seines Selbstbewußtseyns bewegte Subject bei der starren Aeusserlichkeit des objectiv Göttlichen nicht mehr stehen bleiben kann, sondern mit dem absoluten Grunde seines Heils sich auf absolute Weise Eins wissen will. Ebendaraus ist es zu erklären, daß jezt weniger von der Trinitätslehre als von

der Lehre von der Person Christi die Rede ist. Wie sich die drei Personen des Einen göttlichen Wesens in ihrer Einheit und Dreiheit zu einander verhalten, wie die Einheit eine Dreiheit und die Dreiheit eine Einheit seyn kann, welches Interesse kann diese Frage in ihrer Abstractheit haben, wenn sie nicht ihre concrete Bedeutung durch die Frage erhält, auf welche Weise durch die im Wesen Gottes unterschiedenen Personen für den Menschen selbst die Gewißheit und Realität seines Heiles vermittelt wird? Nicht die Einheit in der Dreiheit, sondern die Einheit Gottes und des Menschen, sofern in ihr der Mensch seine absolute Bedeutung selbst hat, ist der Grundgedanke, welcher bald so, bald anders aufgefaßt, immer wiederkehrt. In Luther und den teutschen Reformatoren ist dieser Grundgedanke in der unendlichen intensiven Bedeutung ausgesprochen, welche sie dem Glauben gaben. Der Glaube, in welchem der Mensch für sich selbst nichts ist, und doch zugleich das durch Christus in die Einheit mit Gott aufgenommene Subject, ist die Form, in welcher die gottmenschliche Einheit der Person des Erlösers selbst subjectiv wird. Was der Glaube in diesem subjectiven Sinne ist, ist in der calvinischen Lehre in dem ewigen Gedanken der absoluten Prädestination objectiv aufgefaßt. Wie diese über das Subject in unendlicher Ferne hinausliegende Objectivität der Prädestination die Unendlichkeit der Subjectivität des Glaubens selbst wieder aufzuheben schien, so konnte auch der Glaube als eine zu äusserliche und subjective Form erscheinen, als eine bloße Beziehung zu dem objectiven Grunde des Heils, in welcher die Einheit Gottes und des Menschen an sich noch nicht enthalten war, und ebendeßwegen der Mensch, als das endliche Subject, seine absolute Bedeutung noch nicht hatte. Das ist der wahre innere Grund der von verschiedenen Seiten gegen die lutherische Reformation erhobenen Opposition, in welcher Parteien der verschiedensten Richtung in dem Vorwurfe zusammenstimmten, daß die lutherische Lehre

vom Glauben und der Rechtfertigung dem wahren religiösen Interesse deßwegen nicht entspreche, weil sie den Menschen in ein zu äusserliches Verhältniß zu dem objectiven Grunde des Heils in Gott und Christus seze. Diese Einheit des Menschen mit dem absoluten Grunde seines Heils tiefer aufzufassen, die Einheit Gottes und des Menschen als eine an sich seyende zu begreifen, im Wesen des endlichen Subjects selbst den absoluten Punct zu finden, in welchem er sich auf absolute Weise mit Gott Eins wissen kann, ist die gemeinsame Tendenz eines Servet, eines Socin, eines Schwenkfeld. Daß es für den Menschen keine Gewißheit seines Heils gibt, wenn nicht Christus auch dem Fleische nach der natürliche Sohn Gottes, das Wort an sich Mensch ist, Gott selbst in dem mit dem Worte identischen durch Christus mitgetheilten Geist zur substanziellen persönlichen oder geistigen Einheit mit dem Menschen sich zusammenschließt, ist der Grundgedanke der Lehre Servets. Der Mensch muß sich also an sich mit Gott Eins wissen können, wenn er sich seiner selbst auf absolute Weise bewußt seyn soll. Um dieses absolute Bewußtseyn ist es auch Socin zu thun, aber nach Socin kann sich der Mensch nur in dem an sich Menschlichen mit sich selbst identisch wissen, weil zu dieser Identität des Wissens vor allem das menschliche Mitgefühl gehört, das nur eine an sich menschliche Natur haben kann. Darum muß Christus selbst wesentlich Mensch seyn, wenn der Mensch in ihm die Gewißheit seines Heils haben soll; um sich aber in ihm mit dem absoluten Grunde seines Heils Eins wissen zu können, muß das an sich Menschliche der Person Christi selbst zu absoluter göttlicher Bedeutung erhoben seyn. In diesem Bewußtseyn der Einheit mit einem an sich und wesentlich menschlichen Erlöser glaubt der Socinianer eine weit höhere Selbstgewißheit seines Heils zu haben als der Lutheraner: er weiß es, daß sein Erlöser auch in der höhern göttlichen Würde, die er hat, für ihn durch und durch Mensch ist.

Eben dieß ist nun aber auch der Punct, in welchem Schwenkfeld mit Socin zusammenstimmt: auch für ihn ruht alle Hoffnung des Heils darauf, daß Christus seinem göttlichen Seyn und Wesen nach wesentlich Fleisch ist, oder das Fleisch Christi mit der göttlichen Substanz selbst völlig Eins geworden ist. Nur im Fleische Christi kann der Christ sein substanzielles Wesen wieder erkennen und sich mit sich selbst Eins wissen; damit er sich aber nicht blos mit sich selbst, sondern auch mit dem Absoluten Eins wissen könne, muß das Fleisch selbst vergöttlicht und jede Schranke aufgehoben seyn, welche es von der göttlichen Substanz trennen könnte. Es muß also nach Schwenkfeld wie nach Socin vor allem ein substanziell Menschliches seyn, ohne welches das Heil des Christen nicht der Inhalt seines Selbstbewußtseyns werden kann, aber dieses Menschliche muß, um die absolute Vermittlung des Heils zu seyn, selbst zu absoluter Bedeutung erhoben, das Göttliche muß ihm selbst immanent und mit ihm unmittelbar Eins geworden seyn.

Hiemit ist schon der wesentliche Standpunct Schwenkfelds bezeichnet. Von dem Fleische Christi geht seine ganze Betrachtungsweise aus, das Fleisch ist die nothwendige Vermittlung für alles, was zum Inhalt des christlich-religiösen Bewußtseyns gehört, aber das Eigene der Lehre Schwenkfelds ist, daß er über den Saz, Christus ist wesentlich Fleisch, sogleich zu dem andern forteilt, das Fleisch Christi kann nicht blos natürliches creatürliches Fleisch seyn, sondern alles Creatürliche muß in ihm aufgehoben und in die göttliche Substanz übergegangen seyn [1]). Denn wäre

1) Das ist der bei Schwenkfeld so oft wiederkehrende Saz. Man vgl. z. B. eine seiner Hauptschriften: Confession und Erklärung vom Erkanntnuß Christi in seiner göttlichen Herrlichkeit, im ersten Theil der christlichen orthodoxischen Bücher und Schriften des edlen, theuren, von Gott hochbegnadeten und gottseligen

nicht, argumentirte Schwenkfeld, in Christus das Fleisch mit Gott Eins und das Wesen Gottes selbst, so hätten wir ja nur einen getheilten Christus, er wäre kein Ganzes, keine Einheit, es wäre in ihm immer noch ein Unterschied, welcher in ihm keine wahre Person erkennen läßt [2]). Wie es sich also mit dem verklärten und vergöttlichten Fleische Christi verhalte, ist der Hauptgegenstand einer Frage, durch deren Moment Schwenkfeld mit dem wahren Interesse der Refor-

---

Mannes C. Schwenkfeld u. s. w. 1564. S. 104.: Darum so ist weiter keine Erkanntnuß Christi unser Bedenken, aus h. Schrift Anweisung, nicht allein wie das Wort Fleisch und Gott Mensch ist worden, sondern auch wie hinwiederum das Fleisch durch die allmächtige Kraft des Worts Gottes des Vaters (damit es unzertrennlich in Ewigkeit vereiniget) in Gott habe gewachsen und zugenommen, wie es darnach durch die Auferweckung sey vom Tode ins göttliche Leben wiedergeboren, verkläret und erneuert, durch die Himmelfahrt in Gott erhöht, durch das Sizen zur Rechten Gottes in der Glorie ganz herrlich und göttlich gemacht, ja aus solcher allmächtigen Kraft oder Verklärung und Vereinigung in Ehren, Macht und Vermögen, alles das, was Gott worden, also daß der herrliche Mensch, der Herr Jesus Christus, das göttliche Wesen und Reich zu verwalten, erblich zu besizen und ewig inne zu haben, auch andern auszuspenden und mitzutheilen vollkommen hat erlanget und eingenommen.

2) A. a. O. S. 105.: Bei welchem allem gestehe ich abermals — hell und klar — ob ich wohl Christum eine Person von zweien Naturen, Gott und Mensch, auch jezt im Himmel glaube und bekenne, daß doch der Mensch in Christo kein ander Wesen jezt habe, denn Gott, daß Gottes ewiges Wesen auch dieses Menschen Wesen nun ganz eigen ist worden, darum ich Christum nicht kann noch soll so weit von ihm selbst theilen oder trennen, und eine Natur in Gott, die andere in die Creatur stellen, wenn er anders eine Person, ja ein ganzer eingeborner Sohn Gottes, wie die christliche Kirche mit allen wahren Christen glaubt, soll seyn und ewig bleiben.

mation im engsten Zusammenhang zu stehen scheint. Nachdem das göttliche Wort und die heilige Schrift, sagt Schwenkfeld [3]), wieder allgemein hervorgekommen, wodurch uns unsere Sünden, nicht allein die auswendigen bösen Werke, sondern auch die innerliche Bosheit und Verderbniß unserer ganzen menschlichen Natur mehr denn vormals bekannt geworden, daß wir nun auch mehr wissen, wohin wir sie sollen tragen, und durch wen sie uns vergeben werden, und nachdem Christus in dieser Zeit vielen gutherzigen Menschen Lust, Freude und Eifer gegeben, sich um seine seligmachende Erkenntniß etwas näher und mehr zu bekümmern, solchem mit Zeugniß der heiligen Schrift sowohl als seiner Glorie und Herrlichkeit fleißiger denn vormals nachzuforschen, so habe sich unter anderem ein Bedenken, Frage, Span und Bekümmerniß nicht allein um die Person Christi und seine Wohlthat, sondern auch um die Naturen in der Person und ihren Reichthum, Kraft, Macht und Vermögen, sonderlich aber um die Menschheit Jesu Christi bei vielen Gewissen erboren, nämlich, was und wer Christus nach seinem Menschen sey, und damit es gründlich verstanden werde, so sey solches Bedenken, diese Frage und Erforschung vornämlich um den glorificirten verklärten Leib Christi, sein Fleisch und Blut, ob auch die menschliche Natur in Christo, sein Fleisch und Blut nunmehr nach vollbrachtem Amte seines Kreuzes zur Gerechtwerdung, Heiligung und Seligkeit uns nuz sey, und solche Dinge mit der vereinigten göttlichen Natur im heiligen Geist wirke, oder ob die Natur des Worts in Christus allein die ganze Justification oder Gerechtmachung des Sünders ohne die menschliche Natur nunmehr wirke und unsere Seligkeit ohne das Fleisch und Blut Christi ausrichte, worin man keine vergebliche unnüze Bekümmerniß, oder eine bloße Spizfindigkeit sehen könne, sondern es sey ein ganz nothwendiges Bedenken,

---

3) A. a. O. S. 91.

das dazu diene, Christus als Gott und als Menschen nach seinen beiden Naturen recht zu erkennen, wie auch seine Herrlichkeit und den Grund unsers christlichen Glaubens zu erhalten, daß wir wissen, wer Christus sey, was von ihm zu halten und zu glauben, und was wir durch ihn zu hoffen und zu gewarten haben. Um seine Ansicht näher zu bestimmen, unterscheidet Schwenkfeld zwei Parteien, die sich zu verschiedenen Zeiten über die Erkenntniß Christi hervorgethan haben. Die eine bestreite, daß Christus nach seiner Menschheit der wahre, natürliche, eingeborene Sohn Gottes sey, sie wolle ihn nur für einen angenommenen Gnadensohn halten, welcher eine geschaffene Creatur sey und ewig Creatur bleibe. Sie behaupte, daß der Mensch in Christus, oder Christus nach der menschlichen Natur, auch jezt, in der Glorie nach seiner Verklärung und Erhöhung, viel weniger sey und vermöge, als nach der Natur des Worts, und daß Gottes Gnade, der h. Geist, die göttliche Gerechtigkeit und unsere Seligkeit allein von Gott, der Natur des Worts und nicht vom ganzen Christus, als dem Gottmenschen, an uns gelange, und deßhalb sey Christus nach seiner Menschheit eigentlich nicht anzubeten und göttlich zu verehren, ja daß der Mensch Jesus Christus mit seinem Blut und Fleisch keineswegs ins Wesen der göttlichen Dreieinigkeit gehöre, sondern davon ausgeschlossen sey. Nach der andern dieser entgegengesezten Partei dagegen sey Christus nach beiden vereinigten Naturen seiner ganzen Person unser ganzer Seligmacher, Herr und Gott ungetheilt, die eine Person in der göttlichen Dreieinigkeit, und keineswegs eine Creatur, sondern der eingeborene natürliche Sohn Gottes seines Vaters, kein angenommener Gnadensohn, sondern ganz Gott und Mensch, Ein Sohn, ja Gottes eigener Sohn, weßwegen ihm auch nach seinen beiden vereinigten Naturen in der Glorie Gottes seines Vaters alle göttliche Ehre zukomme, nicht blos in Folge einer **communicatio idiomatum**, in welcher auch Schwenkfeld nur

eine sophistische Erdichtung sieht, sondern nach seiner menschlichen Natur habe er dieß auch selbst von Gott seinem Vater wahrhaftig eigen und durch seine Verklärung, Erhöhung, Salbung und Himmelskrönung in aller Vollkommenheit eingenommen. Zu dieser leztern Ansicht bekennt sich auch Schwenkfeld als der allein schriftgemäßen, und der Idee der göttlichen Herrlichkeit Christi adäquaten. Nicht ohne Grund schien sie ihm auch die bedeutendsten Auctoritäten des kirchlichen Alterthums, auf die er sich wiederholt beruft, für sich zu haben.

Der Hauptgrund, auf welchem die Ansicht Schwenkfelds beruht, ist, wie sich aus allem diesem ergibt, der Begriff der persönlichen Einheit. Christus muß, was er ist, ganz und ungetheilt seyn. Wäre also in ihm sein Fleisch, oder seine Menschheit, nicht seiner Gottheit gleich, so hätte er ein heterogenes Element in sich, er wäre als Gott und Mensch so in sich getheilt, daß aus diesen beiden, wesentlich verschiedenen, Bestandtheilen seines Wesens keine persönliche Einheit entstehen könnte. Die Einheit seiner Person müßte daher in zwei Personen auseinanderfallen, da er aber gleichwohl nur als Gott und Mensch zugleich Erlöser der Menschen seyn kann, so müßte auch dem creatürlichen Element, das er als Mensch in sich hat, der gleiche Antheil an dem Erlösungswerke zugeschrieben werden, wie seiner göttlichen Natur. Deßwegen macht Schwenkfeld alle Gründe, durch welche man sonst zu beweisen suchte, daß Christus als Erlöser kein bloßes Geschöpf seyn könne, auch für seine Ansicht geltend, und auf diesen Gründen erst scheint sie ihm unerschütterlich festzustehen. Denn würde Christus, sagte er, nur für einen creatürlichen Menschen und sein Fleisch noch heute für ein leibliches menschliches Fleisch dieser unserer Ordnung, und nicht für Gottes Sohn und Gott gehalten, so würde er uns wenig nüz seyn, er würde uns weder vom bösen Geiste befreien

und erlösen, noch benedeien können [4]). Wo wollten wir Arme bleiben, oder wer möchte in anderer Weise je selig werden, wenn Christus nur ein creatürliches menschliches Wesen im Himmel hätte, wenn nicht das göttliche Wesen ganz das seinige wäre, so daß er es weggeben und mittheilen kann, wem er will [5])? Mit demselben tiefgefühlten Interesse, mit welchem Socinus an der erhöhten Menschheit Christi hängt, als der nothwendigen einzigen Vermittlung, in welcher der Mensch allein seiner Seligkeit gewiß seyn kann, legt Schwenkfeld alles Gewicht darauf, daß in Christus alles Creatürliche aufgehoben und in das reine Wesen Gottes verklärt ist. Sonst wäre ja, versichert er immer wieder, nicht möglich zu glauben, daß er unsere Anliegen kennt, unsere Gebete erhört, und uns gnädig vertritt [6]). Alle Ga-

4) Vom ewigen Wesen Gottes und wie es vom erschaffenen Wesen der Creaturen weit ist unterschieden. Erster Theil der Schriften S. 551.

5) Confession u. s. w. a. a. O. S. 132. Vgl. Von der Speise des ewigen Lebens, eine Auslegung Joh. 6. 1595.

6) A. a. O. S. 101.: Sintemal der Mensch Jesus Christus unser einiger Mittler, Fürsprecher, Anwalt und Hohepriester ist, also daß er alle unsere Noth und Anliegen vor Gott trägt, auch unser Bestes bei ihm verhandelt und uns zu Gott führt, wie denn Gott der Allmächtige keinem Menschen aus seinem himmlischen Reichthum etwas gibt, auch niemand in Himmel nimmt, denn allein durch den Menschen Jesus Christus und um seiner willen, so will ja vonnöthen seyn, daß wir glauben, daß er unser Gebet und Anrufen könnte hören, auch uns erhören, gnädiglich vertreten und unser Herz wissen, unsere Begierden sehen und erkennen, welches aber von keiner Creatur recht zu glauben möglich, wie es auch keiner Creatur weder im Himmel noch auf Erden zuständig, sondern allein Gott, und dem, so des völligen Wesens Gottes ist, gebührt, deßhalb ja vonnöthen ist, zu wissen, in was Wesen und Stand der Mensch Jesus Christus sey.

ben und Schäze Gottes, die zur Gerechtwerdung und Seligkeit des Menschen gehören, können nicht durch die Vermittlung einer Creatur zu den Menschen gelangen, weil das creatürliche Wesen das Wesen Gottes mit seinem Zustande nicht erreichen und erkennen kann, wie könnte also das, was im Wesen Gottes ist, durch das creatürliche Wesen in die Seele des Menschen kommen [7])? Und wenn nach dem christlichen Glauben unläugbar ist, daß Gott die Seele und den innerlichen Menschen mit nichts anderem zum ewigen Leben speiset, nährt und im Gewächse der Neuigkeit fortführt, denn mit seinem Eigenthum, nicht mit erschaffenen Dingen, oder Creaturen, welche auch keineswegs die Seele erreichen können, sondern mit dem, das seiner göttlichen Natur, seiner Art und Heiligkeit ist, wie kann Christus das lebendig machende Himmelsbrod, das überwesentliche Brod, die wahre Speise des ewigen Lebens und der wahre Trank in seinem Fleisch und Blut seyn wenn er nicht, nicht nach Einer Natur allein noch getheilt, sondern nach beiden Naturen ganz und gänzlich der eingeborene Sohn ist [8])? Endlich wäre auch schlechthin nicht zu begreifen, wie Christus angebetet und göttlich verehrt werden kann, wenn er nicht in der Einigkeit des göttlichen Wesens, darinnen er heute völlig regiert, auch vergottet und nichts anderes ist, denn was Gott ist [9]).

Wie kann aber, muß hier gefragt werden, eine über alles creatürliche Wesen hinausgehende Menschheit Christi gedacht werden? Steht auch für den Glauben fest, daß Christus beides zugleich seyn muß, sowohl ein menschliches als ein übercreatürliches Wesen, so muß es doch auch für die denkende Vernunft gerechtfertigt werden können, daß man Mensch seyn kann, ohne zugleich auch Creatur zu seyn, somit die

---

7) A. a. O. S. 82.
8) A. a. O. S. 260.
9) A. a. O. S. 263.

beiden Begriffe Mensch und Creatur nicht schlechthin zusammenfallen. Schwenkfeld faßt diese Frage sehr treffend als den Gegensaz der Philosophie und der Theologie auf. Die Philosophie hängt nur an dem Begriff der Creatur, sie kennt nur das Verhältniß des Schöpfers und des Geschöpfs, alles, was nicht Gott ist, ist ihr ebendeßwegen etwas blos Creatürliches und Endliches [10]). Für die Theologie aber gibt es ein Mittleres zwischen Gott und der Creatur, das ein Anderes als Gott und doch nichts Creatürliches ist, als eine Einheit des Endlichen und Unendlichen, in welcher das Endliche in seiner Endlichkeit zugleich das Unendliche ist, ein Natürliches, das zugleich ein Uebernatürliches ist, oder es gibt neben dem äusseren Verhältniß des Schöpfers und des Geschöpfs auch ein inneres immanentes, in welchem das von Gott Unterschiedene auch wieder Gott selbst und wesentlich Eins mit Gott ist. Das ist der speculative Gedanke, welcher der Lehre Schwenkfelds von Christus als dem Gottmenschen zu Grunde liegt, und von welchem aus sie allein in ihrem vernünftigen Zusammenhang begriffen werden kann. Die Philosophie gehört daher nach Schwenkfeld nur der untergeordneten creatürlichen Sphäre an, über welche sich der Glaube, oder das dem Glauben nicht widerstreitende, sondern mit ihm identische, höhere speculative Wissen erheben muß. In diesem Sinne sagt Schwenkfeld, das vornehmste Argument der Gegner gegen die Glorie des eingeborenen Sohnes Gottes, daß alles, was ein Mensch ist, was Blut und Fleisch hat, eine Creatur ist, sey in den Händeln des Reichs Gottes nichtig, und könne wider Christus, der ein besonderer Mensch und Adam sey, und wider seine Glorie und Herrlichkeit nichts beweisen, noch irgend eine Creatürlichkeit an

10) Conf. a. a. O. S. 271. Vgl. Vom Fleische Christi, daß der Mensch Jesus Christus vom ersten Blick seiner Empfängniß an der wahre natürliche Sohn Gottes sey. 1584. S. 62 f.

ihm darthun. Wenn auch die Gegner behaupten, solche Säze, alles, was ist, ist entweder Gott oder Creatur, alles, was Mensch ist, ist eine Creatur, seyen erste Principien, unzweifelhafte Säze, zwischen welchen es kein Mittleres gebe, und wer solche Principien läugnen wolle, mit einem solchen solle man nicht disputiren, so fehlen sie doch mit ihrer Dialektik darin, daß sie des Mittels und Mittlers, nämlich der Geburt und Sippschaft Gottes, des Vaters, vergessen, und seines Sohnes Christi dabei nicht Acht nehmen. Eine solche Theilung sey ungenügend, und begreife nicht alle Dinge in sich. Wenn es auch die Philosophie nicht anders wisse, als daß alle Menschen Creaturen seyen, so verhalte es sich doch in der Theologie ganz anders, die auch einen Menschen kenne, welcher nicht eine Creatur, noch ein geschaffener Mensch, sondern Gottes natürlicher Sohn und aller Menschen Heiland und Herr sey. Darum können solche philosophische Principien in der Kirche Christi und in der göttlichen Theologie nicht angenommen werden, wie denn auch ein Mensch seyn und eine Creatur seyn nicht einander wesentlich anhängende und unzertrennlich verwandte Säze seyen, sondern sie seyen getheilt; ein Mensch seyn, besage ein Wesen, eine Creatur seyn, besage, woher das Wesen komme, und daß es von Gott aus Nichts ursprünglich erschaffen sey, sonst müßten ja, wenn Creatur und Mensch einander wesentlich vereinigt wären, auch alle Creaturen Menschen seyn. Die Philosophie wisse wenig Richtiges vom Menschen, vom verdorbenen Adam wisse sie, daß er Leib und Seele hatte, und lasse es bei diesen zwei Theilen des natürlichen Menschen bleiben, tiefer reiche ihr Vermögen nicht bei dem Menschen. Vom Stande des ersten Adam, wie ihn Gott erschaffen, wisse sie gar nichts Gründliches, weil sie von Christus dem Menschen kein Licht und Wissen habe, sie behandle ihn nur nach ihren praeceptis und secundum rationem physicam, sehe ihn nur nach dem creatürlichen Menschen an, weßwegen auch

aus der Philosophie der falsche Name Creatur an Christus entsprungen sey. Die Philosophie könne Gott nur in Einem Werke, im Werke der Schöpfung, woher die Division vom **creator** und der **creatura** komme, von der Vaterschaft und Geburt der Kinder Gottes wisse sie nichts: so wenig sie vom Falle des Menschen etwas Rechtes wisse, so wenig kenne sie Christum, welcher den Fall im Fleische gebessert und einen neuen Menschen hervorgebracht habe. Diejenigen also, welche aus der Philosophie **de facto et infecto, creatura et creatore** wider die Herrlichkeit des Fleisches Christi argumentiren, sehen Gott nur in Einem Werke oder Amte an, als ob er nur ein Schöpfer der Creaturen, und nicht auch ein Gebärer und Vater seiner Kinder wäre. Dieß bringe sie dahin, daß sie am Menschen Christus auf die Creatur fallen müssen, weil sie das väterliche Amt Gottes an seinem ganzen Sohne Christus nicht genug bedenken, und des Mittels und Mittlers zwischen Gott und dem Menschen, d. i. der Geburt und des andern Adams, des Sohnes Gottes, vergessen. Hat Gott nicht als Schöpfer, sondern als Vater einen Sohn, ist Christus der wahre natürliche Sohn seines Vaters, so erhellt hieraus von selbst, wie wenig die Eintheilung, daß alles, was ist, entweder Gott oder Creatur ist, hier zureichen kann [11]).

11) Confess. a. a. O. S. 270. vgl. S. 115. — Summa: *Creator et creatura* sind nicht als Relation hieher zu holen, so wenig als *factum et infectum*, sondern *pater et filius* sollen beim Handel unserer Erlösung und des neuen Wesens, der himmlischen Glorie Christi, statthaben, denn die Vaterschaft oder Sippschaft ist das Mittel und Christus ist der Mittler zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, dem Ungemachten und Gemachten, welches hier die *relativa* stört. Aber zwischen Vater und Sohn ist kein Mittel, denn Christus ist seines Vaters eigener Sohn und Eingeborner, über alle Creaturen und creatürlich Wesen in Gott erhaben.

Bei dieser Argumentation Schwenkfelds sollte man beinahe glauben, er stehe mit seiner Lehre noch auf dem Puncte, auf welchem es den Arianern gegenüber erst noch darauf ankam, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Vater und Schöpfer, dem Sohn und Geschöpf festzustellen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß Schwenkfeld nicht von dem ewigen Worte Gottes spricht, sondern immer nur von dem menschgewordenen, und daß seine ganze Argumentation darauf hinzielt, das, was Athanasius gegen Arius in Ansehung der göttlichen Natur Christi zu beweisen suchte, daß Christus als Sohn kein Geschöpf sey, auch für die menschliche Natur geltend zu machen, daß Christus auch dem Fleische nach nichts Creatürliches an sich habe. Dieser Unterschied ist um so mehr zu beachten, da Schwenkfeld selbst oft genug Zeugnisse der Väter, welche nur von der göttlichen Natur Christi gelten können, auch für seine Lehre in Anspruch nimmt. Nur von der menschlichen Natur ist es daher zu verstehen, wenn Schwenkfeld aus dem Begriffe der Creatur, sofern Creatur nur der gemeine Name für alles von Gott aus Nichts Erschaffene ist, zu zeigen sucht, welcher Irrthum, welche Schmach und Unschicklichkeit für Christus aus dem Namen der Creatur entstehe. Denn wenn man den Menschen Christus eine Creatur nenne, so müsse der gemeine Verstand dieß nothwendig so verstehen, als ob er auch nach solchem natürlichem Gange ein Mensch gewesen sey und noch sey, wie wir Menschen sind, als ob sein Fleisch, Leib und Blut aus demselben verderbten creatürlichen Samen, wie alles andere creatürliche Fleisch gekommen. Aber Christus sey nicht ein alter Mensch, noch nach dem Laufe und Gange der sechstägigen Schöpfung, noch aus dem Leimkloze der vermaledeiten alten Erde, noch aus dem verdorbenen sündlichen adamischen Fleische, sondern er sey ganz ein neuer Mensch, ein himmlischer, göttlicher, und doch wahrer leiblicher Mensch, vom heiligen Geiste empfangen, und aus einer auserwählten, hochbegnadeten Jung-

frau neu und heilig geboren, weßwegen er kein Geschöpf oder Creatur, sondern Gottes des allmächtigen Vaters eingeborener Sohn sey [12]). Hiemit sind wir nun erst auf den Punct gekommen, in welchem die beiden Begriffe, Mensch und Creatur, völlig auseinanderfallen, und der Saz, daß Christus als Mensch keine Creatur ist, seine positive Begründung erhält. Christus ist nicht Creatur, sondern der Sohn, weil er als Sohn nicht auf natürliche, sondern übernatürliche Weise erzeugt ist, und die übernatürliche Erzeugung ist daher der Hauptgruud, auf welchen Schwenkfeld seine Lehre vom Fleische Christi stüzt. Die Menschwerdung des Herrn, sagt Schwenkfeld, habe alles in Gleichheit der Menschen gehabt, aber es sey eine Gleichheit mit Unterschied: er sey geboren aus einer Jungfrau nach der Gleichheit der Geburt, aber nach der Ungleichheit der Empfängniß. Man wolle nicht genug bedenken, daß Gott dieses Menschen, ja des ganzen Christus ganzer Vater auch im Erzeugen und in der Empfängniß seines Fleisches sey, man sehe auf die Mutter zu viel zur linken Seite, und stelle Gott den Vater zur Rechten zurück, gleich als ob Christus nicht ganz, auch nach seinem Menschen, Gottes Sohn wäre, sondern halb, so zu reden, des Vaters, und die andere Hälfte der Mutter wäre [13]). Christus ist aber nicht blos der eingeborene Sohn Gottes, er ist auch der Erstgeborene von den Todten, und Schwenkfeld beruft sich daher für seine Lehre vom Fleische Christi nicht blos auf die Empfängniß Christi, sondern auch seine Wiedergeburt. Man müsse auch auf das Sterben Christi sehen, und bedenken, was Christus durch den Tod benommen, und was ihm dagegen durch die Erstgeburt aus den Todten und durch die Erneuerung in der Auferstehung zugekommen, und wer der sey, der ihn aus den Todten geboren

---

12) Confess. a. a. O. S. 107.
13) Conf. a. a. O. S. 226.

habe. Frage man, in was er geboren, in eine Creatur oder in Gott, so könne man nur sagen, in Gott, weil von ihm geschrieben stehe, daß er viel besser geworden, als die Engel, welche doch die höchste Creatur seyen. Sey er nun in Gott geboren, so müsse er ja des Wesens Gottes, und folglich Gott seyn, weil in Gott ein einig gemeines ungetheiltes Wesen und dasselbe nichts anderes als Gott sey. Deßwegen also sey Christus nach seinem Fleische vom Tode ins ewige Leben, aus Gott und in Gott in eine vollkommene Neuheit des Wesens Gottes geboren oder wiedergeboren [14]). An diese beiden Hauptargumente aus der Empfängniß und Primogenitur schloß sich noch das aus der absoluten Idee Christi genommene Moment an, daß es mit dem Menschen Christus und mit den andern, den creatürlichen Menschen, nicht gleich seyn könne, wie derjenige nicht eine Creatur unter Gott und minder als Gott seyn könne, aus dessen Fülle wir alle Gnade um Gnade empfangen müssen. Wenn auch die Kinder Gottes aller himmlischen Güter Theilhaftigkeit und Erbschaft hoffen, so sey doch ein großer Unterschied zwischen den angenommenen Kindern und dem natürlichen Sohn Gottes sowohl als der Klarheit Christi und aller Auserwählten in Christus. Es sey wohl einerlei Klarheit, Ein Wesen, Eine Glorie und Herrlichkeit Christi und aller seiner Christen, aber in Christus, unserm Haupt und Herrn, sey die unaussprechliche ganze Fülle im höchsten Grade der Klarheit mit Gott seinem Vater gleich natürlich und unbegreiflich, er sey die große Sonne, durch welche alle Sterne erleuchtet und zum ewigen Tempel Gottes licht und hell werden müssen. Weil alle Klarheit, alle himmlischen Güter und alles göttliche Wesen allein durch ihn und von ihm auf uns Erben kommen, so sey es mit seiner Ehre nicht verträglich, daß er unser Miterbe genannt werden soll [15]).

---

14) Conf. a. a. O. S. 232.

15) Conf. a. a. O. S. 240. — In dem Sendbrief von den zwei

Hiemit ist nun zwar erklärt, auf welchem Grunde das übernatürliche und übercreatürliche Wesen des Fleisches Christi beruht, nur fragt es sich, ob ein auf diese Weise verklärtes und vergottetes Fleisch für eine wahre menschliche Natur gehalten werden kann. Schwenkfeld behauptet dieß, und protestirt gegen nichts so sehr, als gegen die Voraussezung, daß die göttliche Glorie, Klarheit, Herrlichkeit und das eingenommene Wesen Gottes die menschliche Natur in Christus ausgeleert, verzehrt, oder abgetilgt habe. Er will sowohl mit der Eutychischen Irrung, welche die menschliche Natur an Christus verläugne, als auch mit der valentinianischen Kezerei, die sie nicht aus der Maria bekennen wolle, nichts zu thun haben. Obgleich das Fleisch Christi göttlichen Ursprungs ist, so ist es doch aus der Maria, und Schwenkfeld verwahrt sich daher auch sehr nachdrücklich gegen die Identificirung seiner Lehre mit der der Hofmannianer, welche von der Menschwerdung Christi nicht richtig denken, indem sie vorgeben, daß Christus sein Fleisch nicht aus der Maria an sich genommen, sondern in die Maria vom Himmel gebracht habe. Die Hofmannianer hängen zu sehr am Fleische, und disputiren allein nach dem fleischlichen Sinn und Gedanken von Christus, die neue Geburt nach dem Geiste kennen sie

Naturen Christi (Erster Theil der Werke S. 520.) faßt Schwenkfeld seine Hauptgründe so zusammen: Denjenigen, welche Christum zur Creatur machen wollen, kann man gewaltig und beständig begegnen, wenn man für das Erste urgirt oder beweist, daß Christus der wahre eingeborene Sohn Gottes ist, und zum andern auf den Unterschied zwischen Gebären und Erschaffen merkt, item zum dritten so man auch das väterliche Amt und das Amt der Erschaffung Gottes recht unterscheidet, zum vierten beweist die natürliche Heiligkeit des Fleisches Christi. Christus hat seine Heiligkeit nicht aus Gnade, auch nicht als Qualität oder Accidens, sondern natürlich und selbstständig.

nicht, sie haben nur die alte nach dem Fleische vor Augen, wie die Creaturisten mit dem creatürlichen Menschen thun. Daher können sie sich die menschliche Natur nur als eine sündhafte und verdorbene vorstellen, ohne zu bedenken, daß sie in ihrer Erneuerung, oder wie sie an sich ist, eine ganz andere ist [16]). Demungeachtet behauptet auch Schwenkfeld keine eigentliche Geburt aus der Maria. Zwar wenn er besonders hervorhebt, daß Maria kein gewöhnlicher Mensch, sondern eine heilige, glaubige, gebenedeite und hochbegnadigte Jungfrau gewesen und von Anfang an dazu erwählt, daß Gottes einiger Sohn seine Menschheit aus ihr nehmen und die Frucht ihres jungfräulichen Leibs seyn sollte, sollte man glauben, er wolle damit die Reinheit und Heiligkeit des aus der Maria genommenen Fleisches darthun, allein, wenn auch einige Theologen sagen, daß Christus aus dem allerheiligsten reinsten Blutstropfen der Jungfrau Maria sey Mensch worden, so sey doch eigentlich dem heiligen Geist dieß Werk befohlen seyn zu lassen, der auch am besten wisse, was er, wie viel und wovon er genommen, womit der Mutter kein Schaden geschehe, dennoch sey sie die wahre Mutter und Herberge Christi, und Christus von ihr empfangen, getragen, geboren. Christus ist daher nicht sowohl aus der Maria, als vielmehr in ihr geboren [17]). Seinem substanziellen Ursprung nach hat demnach Christus nichts aus der Maria, was er Menschliches an sich hat, gehört also nur der Erscheinung an. Daß die menschliche Natur Christi auch so ihre Realität habe, ist nur eine Versicherung, durch welche der von den Gegnern

16) Vom Fleische Christi S. 57. 61.

17) Vom Fleische Christi S. 131. Das ist aber wahr, daß solches Fleisches Ursprung nicht aus Maria ist herkommen, wie zwar sonst auch in gemeiner Geburt der Ursprung des Kindes nicht von der Mutter, sondern vom Vater pflegt herzukommen, aber der Ursprung dieses Fleisches und Kindes ist aus Gott.

erhobene Vorwurf des Eutychianismus oder Doketismus nur schlecht abgewehrt ist. Nur dadurch sucht Schwenkfeld eine festere Grundlage für die Realität der menschlichen Natur zu gewinnen, daß er das Fleisch Christi in seine Vergottung erst hineinwachsen läßt, und den Zustand nach der Auferstehung von dem Zustand vor der Auferstehung schärfer unterscheidet, als seine Vorstellung von dem Ursprung des Fleisches eigentlich gestattet. So oft auch Schwenkfeld schlechthin und ohne alle Einschränkung behauptet, daß Christus überhaupt, schon von dem ersten Moment seiner Empfängniß an, keine Creatur gewesen sey, so ist es ihm doch auf der andern Seite nicht sowohl um das zu thun, was Christus auf Erden war, als vielmehr nur darum, was dieser Mensch im göttlichen Gewächs und in der Fülle Gottes nun durch seine Glorification geworden, was sein Fleisch und Blut jezt für ein Wesen habe. Obgleich Christus nach dem ersten Stande im Amte unserer Erlösung aus Gott und Mensch in Eine Person natürlich vereinigt war, so seyen doch die Naturen gegen einander zu rechnen, und nicht durchaus gleichen Wesens, indem ja das Fleisch noch nicht das war, was Gott war, jezt aber im andern Stande sey an ihm in Einem göttlichen Wesen alles in unabgetilgter Menschheit gleich geworden [18]). Wie sich das Wort Gottes in der Erniedrigung persönlich mit dem Fleische vereinigt und demselben gleichgemacht hat, so sollte hinwiederum auch in der Erhöhung das Fleisch dem Worte Gottes persönlich und wesentlich ganz gleich und durch eine neue und ewige Vereinigung einverleibt werden in Gott und für Gott, weßwegen eine doppelte Vereinigung des Wortes und Fleisches in Christus anzunehmen, eine zeitliche, die mit der Empfängniß, und eine ewige, die mit der Auferstehung ihren Anfang genommen. Zwischen beiden liegt der Stand der Exinanition und die ganze Schwachheit des Flei=

18) Conf. a. a. O. S. 224.

sches. Wenn auch das Fleisch vom Worte angenommen wurde, und wegen der persönlichen Einheit zu ihm gehörte, so war es doch deßwegen nicht sogleich im Wesen der Dreieinigkeit, sondern Christus mußte zuvor leiden, durch den Tod des Fleisches Schwachheit ablegen und erneuert werden, ehe er in seine Herrlichkeit eingehen, und sein Fleisch das vollkommene Wesen der Dreieinigkeit Gottes in dem vereinigten Worte erreichen konnte [19]). Erst im Stande der Erhöhung ist das Fleisch mit dem Wesen Gottes so Eins geworden, daß jeder kommende Unterschied aufgehoben ist; doch ist auch dieß nicht von einer Abtilgung der menschlichen Natur zu verstehen, wie wenn die Menschheit zur Gottheit geworden, oder in die Gottheit verwandelt wäre, sondern Christus ist auch heute noch und ewig ein wahrer ganzer Mensch mit Leib, Fleisch, Blut und Gebein, in himmlischer Klarheit, in unbegreiflichem Licht und Wesen, seine Menschheit ist geändert oder gewandelt, nicht verkehrt oder verzehrt. Nach Ablegung aller irdischen und vergänglichen Eigenschaften, die ein natürlicher Leib hat, ist er in die immerwährende Wahrheit Gottes nach seiner Ganzheit mit unabgetilgtem Angesicht und allen Gliedmaßen herrlich aufgenommen [20]). Beide Na-

---

19) Conf. a. a. O. S. 130. Vgl. Vom Fleische Christi S. 136. Es war bei Gott nicht also beschlossen, daß das ewige Leben und die Unsterblichkeit dem Fleische Christi aus der Empfängniß zur leiblichen Geburt sollte kommen, sondern aus der Auferstehung, da es vom Tode ins ewige Leben, von der Schmach des Kreuzes in die Herrlichkeit des Wesens Gottes wiedergeboren ist. — Das neue geistliche und mit Gnaden überschüttete Fleisch in der Maria ist gleichwohl nicht eiteler Geist, sondern es ist auch Fleisch, Blut und Bein geblieben, warum sollte es denn nicht sichtbarlich, greiflich, verwundlich oder empfindlich, auch sterblich seyn, weil es ja wahrhaftig Fleisch und Blut, auch leiblich ist geboren?

20) Conf. a. a. O. S. 125. 244.

turen müssen, ungeachtet sie im Wesen Gottes völlig Eins geworden sind, doch immer auch wieder in ihrem Unterschied auseinandergehalten werden, und es ist daher keine Verwandlung des Fleisches in die Gottheit, ebenso wenig aber auch eine doppelte Gottheit anzunehmen. Schwenkfeld weist ausdrücklich auch den, von den Gegnern ihm gemachten, Vorwurf zurück, daß er eine zweifache Gottheit, eine natürliche, ewige des Worts, und eine zufällige, zeitliche des Fleisches einführen wolle: sie bedenken nicht, daß dieses Fleisch seinen Ursprung in der Maria aus Gott durch sonderliche Kraft und Wirkung des heiligen Geistes genommen, und bald von der Empfängniß an etwas Göttliches natürlich gehabt habe, und darin zur Fülle der Gottheit gewachsen sey. Mit Einem Worte, es sey ein einiger Gott, wie auch eine einige ewige Gottheit, Natur und Wesenheit Gottes, die weder ab noch zunehme, in welcher aber und aus welcher Christus nach seinem Menschen, welchen die heilige Jungfrau, d. i. ihr heiliges, aus Wirkung des heiligen Geistes geborenes, Fleisch dazu darreichte, erzeugt ist, in welcher auch sein Mensch gewachsen und zugenommen hat, bis daß er ihr ganzes Wesen erreicht, und erblich besessen und eingenommen hat. Darum sey nicht von zweierlei Gottheit in Christus, sondern von zwei Naturen an ihm die Rede, in Einer göttlichen Herrlichkeit oder Gottheit, die nicht zeitlich, sondern ewig und ausser aller Zeit schlechthin gleich und einig sey, welche Gottheit aber wohl dem, das zeitlich ist, habe mitgetheilt werden können [21]).

Der Grundgedanke der Schwenkfeld'schen Lehre ist die reale Einheit Gottes und des Menschen. Diese Einheit soll nicht blos eine äusserliche, nominelle, eine blos vorgestellte seyn, wie sie als eine bloße **communicatio idiomatum** genommen werden muß, sondern eine wahre und wirkliche, in

21) Sendbrief von den zwei Naturen Christi a. a. O. S. 518.

welcher Gott und Mensch wesentlich Eins geworden sind, und doch keine der beiden Naturen in die andere übergegangen ist, sondern die Menschheit auch in ihrer Einheit mit dem Wesen Gottes bleibt, was sie an sich ist. Schon darin zeigt diese Lehre eine ächt speculative Tendenz, daß sie keine absolute Schranke zwischen Gott und dem Menschen stehen lassen will, es soll alles Hemmende und Trennende entfernt werden, damit beide zur innigsten unzertrennlichsten Wesensgemeinschaft sich zusammenschließen können; aber auch darin verfährt sie ächt speculativ, daß sie diese Einheit nicht blos schlechthin sezt, sondern durch verschiedene Momente hindurchgehen und dadurch erst sich verwirklichen läßt. Es ist eine auf dem Wege eines Processes sich entwickelnde Einheit und die Momente dieses Processes sind nicht blos in den beiden Ständen des Menschen Christus, sondern auch in dem Verhältniß enthalten, in welchem Christus als der zweite Adam zum ersten steht. Denn Gott der Allmächtige hat, wie Schwenkfeld sagt [22]), seinen göttlichen Rath bei dem Menschen, oder bei dem Fleisch- und Menschwerden nicht auf Einen noch auf einerlei Menschen oder Ankunft des Menschen, sondern auf zwei verschiedene Menschen gestellt, auf zwei, deren einer irdisch, der andere himmlisch wäre, doch nicht so himmlisch, daß er nicht ein wahres Fleisch und Blut hätte, und aus dem Fleisch der Maria nicht erzeugt und geboren wäre, sondern nur auf eine himmlische göttliche Weise sollte er erzeugt seyn und, in ihr empfangen, seinen Anfang aus Gott haben. Was also Gott in dem ersten Menschen im Unterschied von sich gegenübergestellt hat, nimmt er im zweiten himmlischen dadurch in sich zurück, daß dieser zweite, obgleich auch ein Mensch, doch keine endliche Creatur ist, und wenn er auch in seiner irdischen Erscheinung noch etwas Creatürliches an sich zu haben scheint, so ist doch in seiner

22) Conf. a. a. O. S. 226.

Erhöhung auch jeder Schein des creatürlichen Wesens aufgehoben. Das Fleisch ist in das Wesen der Gottheit verklärt, und die Gottheit hat in dem Fleische die Form ihrer Existenz, beide sind so wesentlich für einander und in einander; demungeachtet ist hier keine immanente innere Vermittlung, es ist weder aus dem Wesen Gottes nachgewiesen, daß er Fleisch werden kann und im Fleische eine wesentliche Beziehung zu sich selbst habe, noch aus dem Wesen des Fleisches, daß es an sich fähig ist, zum Wesen Gottes erhoben zu werden. Beide sollen durch verschiedene Momente hindurch sich zur Einheit zusammenschließen, ohne daß sich begreifen läßt, wie sie an sich Eins sind. Ist Gott wesentlich immateriell und geistig, welche wesentliche Beziehung kann das Fleisch zum Wesen Gottes haben? Und wenn das Fleisch Christi nur darum in eine so unmittelbare concrete Einheit mit dem Wesen Gottes zusammengehen kann, weil es vom Geiste erzeugt, selbst geistiger göttlicher Natur ist, so steht entweder Christus in einem schlechthin übernatürlichen äusserlichen Verhältniß zu den Menschen, oder es muß, was von ihm gilt, auch von den Menschen überhaupt gelten, der Mensch muß an sich ein göttliches, aus dem Wesen Gottes hervorgegangenes, Element in sich haben, und auf der andern Seite kann es nur zum Wesen Gottes an sich gehören, auch Fleisch zu seyn. Solange aber vom Fleisch Christi nur in dieser unbestimmten äusserlichen Weise die Rede ist, wird das ganze Verhältniß nicht klar. Schwenkfeld versteht zwar unter dem Fleische Christi nicht blos den Leib desselben, sondern seine menschliche Natur überhaupt, aber nur um so schwieriger wird es, sich eine deutliche Vorstellung von der Einheit zu machen, welche durch die Vermittlung des Fleisches zwischen Gott und dem Menschen entstehen soll. Kann man sich vorstellen, wie das materielle Fleisch zur immateriellen Natur Gottes vergeistigt und verklärt wird, so bleibt doch unbegreiflich, wie der Mensch mit Gott Eins werden kann, ohne seine persön-

liche Einheit aufzugeben, und es wäre demnach gerade der Hauptpunct, auf welchen es ankommt, wie zwei Personen zur Einheit einer persönlichen Existenz werden können, von Schwenkfeld mit Stillschweigen übergangen worden. Es ist als ein wesentliches Moment der Lehre Schwenkfelds anzusehen, daß ihm Fleisch und Mensch identische Begriffe sind, und es läßt sich hieraus sowohl ihre Wahrheit als ihre Einseitigkeit begreifen. Er faßt in dem Fleische die Realität des menschlichen Seyns Christi in ihrem wesentlichen Unterschied von Gott auf, aber von diesem Puncte aus geht nun seine Tendenz dahin, in dem Unterschied die Einheit hervorzuheben; darum wird von dem Fleische, so materiell der Begriff desselben ist, alles Endliche, das zu seinem Wesen zu gehören scheint, sogleich wieder abgestreift, es ist nichts Creatürliches, nichts Materielles, es ist selbst göttlicher Natur, muß also an sich mit dem Wesen Gottes identisch seyn, und doch kann man über den substanziellen Unterschied zwischen Gott und dem Fleisch nie hinwegkommen. Wäre das Fleisch, was es nach Schwenkfeld seyn soll, so müßte das Fleisch an sich Geist seyn, und der Unterschied zwischen Geist und Fleisch ein durchaus fließender und verschwindender werden. Das Eigenthümliche der Lehre Schwenkfelds besteht daher ebendarin, daß er dem Fleische den Begriff des Geistes substituirt, und vom Fleische Bestimmungen aussagt, die an sich nur dem Geiste zukommen können. Nur der Geist ist sowohl endlich als unendlich, sowohl creatürlich als übernatürlich, in seinem Unterschiede von Gott zugleich an sich mit Gott Eins. Das ist der speculative Gedanke, welcher aus der Lehre Schwenkfelds durchblickt, aber seine Hülle noch nicht durchbrechen kann. Daß es eine immanente Einheit des Endlichen und Unendlichen, oder des Menschlichen und Göttlichen gibt, eine an sich seyende gottmenschliche Einheit, die auf einem ganz andern weit tiefern Grunde der Einheit beruht, als die doch immer nur äusserliche und unvermittelte

Unio der beiden Naturen, welche die kirchliche Lehre durch ihre communicatio idiomatum zu Stande bringt, steht für ihn als absolute Wahrheit fest, sein wesentlicher Mangel aber ist, daß er diese Einheit nur in das Fleisch sezt, und nur durch das Fleisch vermittelt werden läßt: das Fleisch ist ihm sowohl endlich als unendlich, daß es aber beides zugleich ist, ist ihm nur das Wunder der Person Christi, nur von der Person Christi aus kommt er auf den Begriff dieser Einheit, er ist ihm insofern nur ein gegebener; doch will er ihn nicht blos in seinem unmittelbaren Gegebenseyn lassen, er will ihn auch erklären und begreiflich machen, wie das substanzielle Wesen des Fleisches nicht blos in die Creatürlichkeit zu sezen ist, wie es beides zugleich seyn kann, sowohl creatürlich als übernatürlich; aber eben dieß ist der dunkle Punct, welcher bei ihm nie zur vollen Klarheit wird, daß es im Begriffe des Fleisches kein Widerspruch ist, sowohl creatürlich als nichtcreatürlich zu seyn. Wäre es ihm wirklich gelungen, diese an sich seyende Einheit des Creatürlichen und Uebernatürlichen, oder des Endlichen und Unendlichen nachzuweisen, so würde er ebendamit vom Begriffe des Fleisches zum Begriffe des Geistes fortgeschritten seyn. Daß er also vom Begriffe des Fleisches sich nicht losgerissen hat, ist sein Mangel, daß er aber vom Fleische dieselbe Einheit des Endlichen und Unendlichen aussagt, die nur als wesentliche Bestimmung des Geistes gedacht werden kann, ist die speculative Wahrheit seiner Lehre.

Wie Schwenkfeld dem Fleische oder der menschlichen Natur Christi eine zu hohe Bedeutung zu geben und sie unmittelbar mit der göttlichen zu identificiren schien, so wurde dem Andreas Osiander der entgegengesezte Vorwurf gemacht, daß er die göttliche Natur zu entschieden über die menschliche stelle. In der That gehen beide auf die gleiche Weise nur von dem entgegengesezten Standpunct über die kirchliche Lehre von der Person Christi hinaus, und das religiös-

dogmatische Interesse, von welchem sie dabei geleitet wurden, war bei beiden dasselbe. Wie überhaupt auf dem eigenthümlichen Standpuncte des Protestantismus die Lehre von der Person Christi nur in ihrer concreten Beziehung zu dem Mittelpunct des christlichen Selbstbewußtseyns, wie derselbe in dem protestantischen Begriffe des Glaubens lag, aufgefaßt werden konnte, so lag auch für Osiander und Schwenkfeld der Grund ihrer Differenz von der kirchlichen Lehre von der Person Christi nicht sowohl in dieser selbst, als vielmehr in der Lehre von der Rechtfertigung. Eine bloße Imputation der Gerechtigkeit Christi schien beiden eine zu äusserliche Vorstellung, ein Verhältniß, in welchem Gott und Mensch nie wahrhaft zusammenkommen, der Mensch nie wahrhaft mit Gott Eins werden und darum auch nie das absolute Princip der göttlichen Gerechtigkeit und des göttlichen Lebens in sich aufnehmen kann. Diese Aeusserlichkeit des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und Menschlichen schien ihnen schon in der Lehre von der Person Christi stattzufinden, und in dieser ihren eigentlichen Grund zu haben. Sind in der Person Christi selbst Gott und Mensch nicht wahrhaft Eins geworden, wie kann durch sie, was der wesentliche Begriff der Rechtfertigung ist, die Einheit des Menschen mit Gott lebendig vermittelt werden? Daß bei Osiander seine eigenthümliche Lehre von der Rechtfertigung mit seiner Lehre von der Person Christi in diesem innern, durch die Natur der Sache selbst gegebenen, Zusammenhang stund, kann ohnedieß nach der Wichtigkeit, welche er seiner Rechtfertigungslehre beilegte, nicht anders angenommen werden, aber auch bei Schwenkfeld fand derselbe Gang und Zusammenhang statt. Das Hauptmoment der Wahrheit seiner Lehre lag ihm, wie aus der gegebenen Darstellung erhellt, in der nach seiner Meinung dadurch erst möglichen Gewißheit des Heils. Ist das Fleisch Christi die wahrhaftige Speise, so daß, wie Christus selbst in der von Schwenkfeld so oft für seine Hauptidee be-

nüzten Stelle bei Johannes (Cap. 6.) sagt, alles Fleisch nur durch die Theilnahme an seinem Fleisch und Blut Gnade, Speise und ewiges Leben erlangen kann, so kann erst sein glorificirtes Fleisch den rechten Nuzen gewähren. Zu den Hauptirrthümern seiner Gegner rechnete er, daß sie nicht das Fleisch und Blut Christi, sondern allein das Wort und den Geist für die wahre, wesentliche, lebendig machende Speise, und den wahren Trank der christglaubigen Seele halten, daß sie die Justification, das Amt der Gerecht- und Seligmachung des Sünders nicht dem ganzen Sohne Gottes in der Glorie nach seinen beiden Naturen gleich gemein und eigen seyn lassen wollen, sondern daß sie das Fleisch und Blut Christi solcher seiner eigenen vom Vater empfangenen Herrlichkeit berauben, ihm alle göttlichen Idiomata, Eigenschaft, Wesen, Vermögen und Wirkung bei der christglaubigen Seele benehmen, als da sey geistlich Speisen, Heiligen, Lebendigmachen, von den Todten Auferwecken, von Sünden Abwaschen, das Gewissen Reinigen, gerecht und selig Machen; solches alles stricken die Theologen dem Fleisch und Blut Christi ab, indem sie meinen, es gehöre allein Gott dem Worte und nicht dem Fleisch und Blut Christi zu, womit sie Christus allein nach Einer Natur, nur halb, so zu reden, für unsern Gerecht- und Seligmacher halten, und mit Nestorius seine persönliche Ganzheit und Einigkeit auflösen und zertheilen. Der wahre christliche Glaube behalte Christum ganz in der Glorie seines Reichs nach beiden Naturen und lehre, daß Christus Jesus Gott und Mensch, der verheißene Same Abrahams, und der einige eingeborene Sohn Gottes, ganz auch rein und allein unser Justificator, unser Heiland und Seligmacher sey, nicht eine Natur von der andern abgesondert, sondern daß auch der Mensch Christi in persönlicher Einigkeit und Ganzheit uns beselige und erhalte sowohl als Gott, daß der Leib, Fleisch und Blut Christi unsere Seele sowohl zum ewigen Leben speise, als das Wort, daß sein Blut uns von

Sünden wasche, heilige und reinige, sowohl als der Geist mit dem Wasser der Gnade [23]). Nur in seiner Einheit mit dem Fleische kann demnach das Wort seine wahre Realität haben, und ein wahrhaft lebenskräftiges Princip seyn, weil aber das Fleisch in dieser Einheit mit dem Wort nur das absolute Princip unserer Rechtfertigung und Beseligung seyn kann, muß es auch ein verklärtes und vergöttlichtes seyn. Aus diesem Zusammenhang der Schwenkfeld'schen Lehre wird von selbst klar, wie wenig auch er mit dem Begriffe einer bloßen Zurechnung sich begnügen konnte, er sah in ihr das Wort ohne das Fleisch, eine Trennung der Naturen, die nur in ihrer Einheit als absolutes Princip wirken können, ein blos ausgesprochenes und vorgestelltes Verhältniß, das ohne Kraft und Leben ist. Dieß ist der Punct, in welchem sich Schwenkfeld ausdrücklich mit Osiander einverstanden erklärte [24]), daß wir, wenn wir selig werden wollen, nicht blos eine fremde zugerechnete Gerechtigkeit ausser uns zu glauben haben, sondern die wahre wesentliche Gerechtigkeit Gottes, die der in uns wohnende Christus ist, in uns haben müssen, und daß wir ebendeßwegen durch den Glauben an Christus nicht blos gerecht gesprochen, sondern mit der That und Wahrheit gerecht gemacht und fromme, gottselige, neue Men-

23) Conf. a. a. O. S. 39.

24) Vom Worte Gottes. Daß kein ander Wort Gottes sey, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes Jesus Christus, Bewährung. Damit auch auf Matth. Flacii Illyr. Schmachbüchlein mit Aufdeckung seiner vielfältigen Irrthümer wir geantwortet durch C. Schwenkfeld von Ossing. 1553. Dritter Theil S. CXXIII. Schwenkfeld sagt, weil man ihm auch Osiander vorwerfe, als ob er im Artikel der Rechtfertigung oder Justification und göttlicher Gerechtigkeit seiner Meinung sey, und er sonst von vielen guten Freunden gefragt worden, was er von Osianders Lehre hierin halte, so wolle er sein Bedenken und Judicium hierüber geben.

schen werden müssen, weil die christliche Gerechtigkeit eine innerliche göttliche Gerechtigkeit und Neuigkeit des wiedergeborenen Herzens sey, die allein Christus zu geben vermöge. Nicht billigen aber konnte Schwenkfeld, daß Osiander Christus allein nach seiner Gottheit oder göttlichen Natur für unsere Gerechtigkeit halte, und seine Menschwerdung bei dem Werke der Rechtfertigung ausschließe, wodurch Christus im Amte der Justification ebenso getheilt werde, wie wenn man sagen wollte, daß er allein nach seiner Menschheit oder menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sey. Lasse man ihn nicht auch als Menschen unsere Gerechtigkeit seyn, mache man ihn als Menschen nur zu einem Erfüller des Gesezes, einem Versöhner, Verdiener und Erwerber der göttlichen Gerechtigkeit, so werde alles Verdienst Christi, sein Leiden, sein Gehorsam, sein Blut, durch welches wir doch von unsern Sünden gereinigt, geheiligt und gerecht gemacht werden, von unserer christlichen Gerechtigkeit ausgeschlossen. Daß aber Osiander das Geheimniß der gleichen göttlichen Wirkung, Speisung, Lebendig- und Gerechtmachung beider Naturen nicht erkannt habe, habe darin seinen Grund, daß er nicht wahrgenommen, wie der Mensch Jesus durch die Glorificirung, Salbung, Himmelskrönung in unabgetilgter menschlicher Natur Gott ganz gleich geworden. Bekenne er sich zu Einer unzertrennten Person der beiden Naturen, so müsse er auch sehen, daß nicht Eine Natur allein, sondern beide Naturen zugleich in der Einen Person des glorificirten Christus unsere Rechtfertigung und christliche Gerechtigkeit seyn müssen, aber die verführerische Schullehre von der communicatio idiomatum habe ihn zur Theilung Christi verursacht und bewogen [25]). Es ist schon an einem andern Orte [26]) gezeigt worden, daß es nur ein Misverständniß der Lehre Osianders

25) A. a. O. S. CXXVI.

26) Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 323 f.

ist, wenn man ihm den Vorwurf macht, er habe die menschliche Natur Christi von allem Antheil an dem Werke der Erlösung und Rechtfertigung ausgeschlossen und von der göttlichen getrennt. Das Menschliche trat in seiner Lehre nur in demselben Verhältniß zurück, in welchem er das Göttliche als das allein wirkende lebenskräftige Princip hervorhob. Ist dieß von ihm auf eine einseitige Weise geschehen, so ist es nur die Parallele zu derselben Einseitigkeit, mit welcher Schwenkfeld die menschliche Natur zum substanziellen Princip der ganzen erlösenden, heiligenden und beseligenden Thätigkeit Christi machte. An sich stehen beide auf demselben Standpunct und die Lehrweise beider kann in ihrem gegenseitigen Verhältniß nicht richtiger aufgefaßt werden, als von der Voraussezung aus, daß es beiden auf die gleiche Weise darum zu thun war, der gottmenschlichen Einheit eine tiefere und concretere Bedeutung zu geben, als sie in dem kirchlichen Lehrbegriff hatte. Die Vereinigung der beiden Naturen, wie sie sich in Folge der Menschwerdung im irdischen Leben Christi darstellte, hatte für beide einen zu äusserlichen und zufälligen Character, und man mußte erst darüber hinausgehen, um auf den wahren Begriff der an sich seyenden wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen zu kommen. Diesen weiteren Schritt glaubten beide auf gleiche Weise thun zu müssen, der Unterschied aber war, daß der eine die wahre Realität dieses Begriffs rückwärts, der andere vorwärts finden wollte. Nach Schwenkfeld kam, obgleich das Princip einer solchen gegenseitigen Durchdringung schon in der Menschwerdung selbst enthalten war, doch erst in dem Zustande, welchen er die Glorification des Menschen Christus nannte, eine solche Einheit der beiden Naturen zu Stande, daß die menschliche, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren, dasselbe wurde, was die göttliche war, und beide an sich Eins nur in einander existirten. Dieselbe Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche Schwenkfeld erst nach der irdisch-mensch-

lichen Erscheinung Christi zu ihrer wahren Realität kommen ließ, sezte Osiander schon in den vormenschlichen Zustand [27]). Seine ganze Christologie beruht auf der Idee, daß in dem Sohn Gottes, wie er von Ewigkeit existirte, Gott und Mensch an sich Eins waren. Der Mensch hätte nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen werden können, wenn der Sohn Gottes nicht schon damals der Gottmensch gewesen wäre. Da aber der Sohn Gottes damals noch nicht in der Wirklichkeit Mensch geworden war, so war er nur an sich Mensch, oder nur ideell dazu bestimmt, Mensch zu werden. Nur insofern ist demnach Adam nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, als es an sich zum Wesen des Sohnes Gottes gehörte, Mensch zu seyn. Weil aber der Sohn Gottes selbst damals nur erst ideell Mensch war, die Idee der Menschheit sich in ihm selbst noch nicht realisirt hatte, ergab sich hieraus das Doppelte: 1. daß Adam, sofern er das Bild Gottes an sich trug, die in dem Begriffe des göttlichen Ebenbilds enthaltene gottmenschliche Einheit nur auf eine sehr unvollkommene Weise in sich darstellen konnte, und daß 2. ebendeßwegen, weil die Idee, auf die sich das Bild Gottes in Adam bezog, in Adam nicht realisirt war, diese Idee nur in Christus zu ihrer vollen Realität gelangen konnte. Christus mußte daher, was er als Sohn Gottes an sich war, auch in der Wirklichkeit werden, er mußte Mensch werden, wenn nicht die an sich zu seiner Natur gehörende Idee der Menschheit in ihm nur eine abstracte, der concreten Existenz ermangelnde, Idee seyn sollte. Es erhellt hieraus, in welchem engen Zusammenhang der bekannte Saz Osianders, daß Christus oder der Sohn Gottes, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, nothwendig hätte Mensch werden müssen, mit der ganzen Christologie desselben steht. Wäre der Sohn

27) Man vgl. über das Folgende die Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 328 f. und die daselbst angeführten Belege.

Gottes, ohne an sich schon Mensch zu seyn, oder die Idee der Menschheit als wesentliche Bestimmung in sich zu haben, nur in dem zeitlich erfolgten Acte der Menschwerdung Mensch geworden, so wäre das Verhältniß, in welchem das Göttliche und Menschliche in ihm zu einander stehen, nur als ein zufälliges anzusehen. Um daher der Person Christi nicht diesen Character der Zufälligkeit zu geben, faßte Osiander die Menschwerdung als einen aus dem Wesen der Idee hervorgehenden Proceß auf: der Sohn Gottes mußte Mensch werden, weil es zum Wesen der Idee gehört, daß sie, was sie an sich ist, auch in der Wirklichkeit ist. Dieses für die Person Christi constitutive Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit wurde überhaupt sosehr der die ganze Anschauungsweise Osianders bestimmende Gesichtspunct, daß er im Grunde das ganze Verhältniß Gottes und der Welt unter denselben stellte, wenn er auch den Saz behauptete: Gott würde überhaupt die Welt nicht geschaffen haben, wenn er nicht zuvor beschlossen hätte, seinen Sohn Fleisch werden zu lassen; denn was ist hiemit anders gesagt, als daß alles an Christus hängt, in ihm seine nothwendige Voraussezung, seine substanzielle Wahrheit hat, oder, wie Scotus Erigena sich ausdrückte, der Sohn Gottes der Inbegriff der primordialen Ursachen ist, zu welchen die wirkliche Welt sich verhält, wie die Wirkung zu der Ursache? Alles dieß führt immer wieder auf die Grundansicht zurück, daß Gott an sich Mensch ist, das Verhältniß Gottes und des Menschen kein zufälliges, zeitlich entstandenes, sondern ein nothwendiges, immanentes ist. Diese Immanenz des Göttlichen und Menschlichen hat auch die Schwenkfeld'sche Christologie insofern zu ihrer Voraussezung, als das substanzielle Ineinanderseyn des Fleisches Christi und der Gottheit, wie sich Schwenkfeld die Glorificirung Christi dachte, gar nicht möglich wäre, wenn nicht Gott und Mensch an sich Eins wären, woraus es zu erklären ist, daß Schwenkfeld die menschliche Natur Christi gar nicht als

Creatur betrachtet wissen wollte; allein der characteristische Unterschied zwischen Schwenkfeld und Osiander besteht immer noch darin, daß Schwenkfeld diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen erst mit der Menschwerdung sich realisiren ließ, Osiander aber sie als gleich ewig mit dem Wesen des Sohnes Gottes betrachtete, woher es kommt, daß bei Osiander die göttliche Natur Christi ebenso ein einseitiges Uebergewicht über die menschliche zu erhalten scheint, wie bei Schwenkfeld die menschliche, oder das Fleisch, über die göttliche, obgleich keiner von beiden die eine von der andern trennen wollte [28]).

Es ist noch immer eine hergebrachte Meinung, von welcher sich Viele auch jezt noch nicht trennen können, Männer, wie Osiander und Schwenkfeld, insbesondere der Leztere, seyen nur als Mystiker anzusehen, in deren verworrene Ideen einen vernünftigen Zusammenhang zu bringen, vergebliche Mühe sey. Als Mystiker mögen sie allerdings betrachtet werden, wenn eine Lehre mit Recht mystisch genannt wird, welche einerseits zwar tiefere speculative Gedanken enthält, anderer-

28) Als einen zweiten Mangel hebt Schwenkfeld a. a. O. S. CXXIX an Osiander noch hervor, daß Osiander die Natur und Art des gerechtmachenden Glaubens nicht wahrgenommen, daß er an keine Zeit gebunden, das Vergangene und Künftige, alles, was zur Seligkeit nothwendig und von Christus vollbracht werden sollte und vollbracht worden ist, den Gläubigen gegenwärtig mache. Osiander handle den Gehorsam, das Leiden, Sterben und Verdienst Christi allein historischer Weise, auswendig dem Glauben; denn hätte er solches nach dem Glauben und im Glauben angesehen, und die Natur des wahren Glaubens recht bedacht, so würde er nicht geschrieben haben, Christus habe länger denn vor fünfzehn hundert Jahren gelitten. Wie denn das Leiden, Sterben und Verdienst Christi unsere Rechtfertigung seyn und unsere Gerechtigkeit möge genannt werden, obgleich er es wohl unsere Erlösung bleiben lasse? Man vgl. hierüber die Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 328 f.

seits aber auch noch der dialektischen Form ermangelt, durch welche sie nach dem innern Zusammenhang ihrer Momente für das Bewußtseyn vermittelt wird. Welchen ächt speculativen Gehalt ihre Vorstellungen haben, ist nachgewiesen, und wenn die speculative Mystik nur darauf gerichtet seyn kann, das Endliche in seinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Absoluten aufzufassen, das Zufällige, zeitlich Entstandene, Creatürliche in seinem ewigen Ansichseyn anzuschauen, so drängt sich ganz besonders die Mystik eines Osiander und Schwenkfeld nach dem innersten Mittelpunct aller Speculation hin, der Einheit Gottes und des Menschen. Diese Einheit ist der Grundgedanke, in welchem ihre eigenthümlichen Vorstellungen weit enger unter sich zusammenhängen, als es beim ersten Anblick scheinen mag. Man thut daher sehr Unrecht, wenn man solchen Männern den Namen Mystiker nur in der Absicht gibt, um theils ihre Lehren und Vorstellungen nur als eine abnorme, isolirt stehende Erscheinung zu bezeichnen, theils der orthodoxen Theologie gegenüber, zu welcher sie sich gewöhnlich in ein Oppositionsverhältniß stellten, herabzusezen. Um aber diese sogenannten Mystiker billiger und richtiger zu beurtheilen, ist freilich nothwendig, die speculative Aufgabe, um welche es sich überhaupt in der ganzen Entwicklung des Dogma handelt, nie aus dem Auge zu verlieren. Von diesem Standpunct aus muß man zu der Einsicht gelangen, daß diese Mystiker nicht nur dasselbe theologische Interesse verfolgen, von welchem überhaupt die theologische Bewegung ihrer Zeit ausging, sondern auch gerade durch das Einseitige, Unbefriedigende, Aeusserliche, das sich in der herrschenden Lehrweise so wenig verkennen ließ, zu einer Betrachtungsweise hingetrieben wurden, welche auf den tiefern Grund der Sache zurückgehen sollte [29].

29) Wie wenig die sogenannten Mystiker auf einem andern als dem speculativen, das Wesen der Sache selbst ins Auge fassenden,

Die Ursache des heftigen Widerspruchs, welchen die protestantischen Theologen gegen die Lehre dieser Mystiker er-

---

Standpunct zu ihrem Rechte kommen können, zeigen zur Genüge die Planck'schen Urtheile über Schwenkfeld und Osiander. Welches zufällige Aggregat der ungereimtesten Vorstellungen, welches leere Spiel schwärmerischer Grillen sah Planck in der Lehre eines Schwenkfeld, wenn er sich dieselbe nur so erklären zu können glaubte (Gesch. des protest. Lehrb. V. Bd. 1ster Thl. S. 182.): „Schwenkfeld, muß man wissen, hatte seine seltsame Hypothese von der Glorification des Fleisches Christi noch nicht lange bei sich herumgetragen, als es ihn bedünkte, daß sie ein ganz anderes Aussehen bekommen und sich viel stattlicher ausnehmen würde, wenn er auch einen besonderen Zweck dieser Glorification angeben könnte, und darüber gerieth er bald auf den unseligen Einfall, daß sie wohl in einer besondern Verbindung mit dem Werk der Wiedergeburt oder der neuen Schöpfung, die mit jedem Menschen vorgehen müsse, stehen und einen ganz eigenen Einfluß auf diese haben dürfte. Wie sich nun daraus die abentheuerliche Theorie von der Heilsordnung in der Seele des Mannes bildete, dieß läßt sich freilich nur errathen, aber die Ordnung, in welcher sich die Ideen, aus denen sie erwuchs, in seinem Kopfe zusammenreihten, mochte am wahrscheinlichsten die folgende seyn." — (Nun spricht Planck von der Lehre Schwenkfelds, daß die Wiedergeburt des Menschen nicht durch das äussere Wort bewirkt werde, sondern daß das Princip derselben nur das menschgewordene Wort seyn könne). — „Dieß war wenigstens im Ganzen die Wendung, welche die Ideen Schwenkfelds genommen, oder dieß war ungefähr die Form, in welcher sich seine Phantasie alles, was dabei für die Vernunft undenkbar war, denkbar gemacht hatte. Es ist leicht möglich, daß sie sich zu Zeiten in seinem Kopfe auf eine etwas verschiedene Art zusammenfügten, denn Vorstellungen, die keinen vernünftigen Zusammenhang zulassen, sind der mannigfaltigsten Zusammensezung fähig." Ebenso sieht Planck in der Behauptung Osianders, daß unsere Gerechtigkeit niemand anders als Gott selbst seyn könne, weil man

hoben, lag darin, daß das System der protestantisch-lutherischen Theologie, insbesondere in der Lehre von der Rechtfertigung, im Gegensaz gegen das katholische Dogma schon seine bestimmte, eng begrenzte, an einzelne Schriftstellen zu ängstlich sich anschließende Form erhalten hatte. An sich aber ist diese Mystik so wenig etwas dem Protestantismus Fremdartiges und Widerstreitendes, daß sie vielmehr selbst aus Elementen hervorgegangen ist, die zur innersten Natur des Protestantismus gehören. Ist es das Wesen des Protestantismus, aus dem Verhältniß Gottes und des Menschen alles zu entfernen, was den Character einer blos äusserlichen Vermittlung an sich trägt, und die Einheit Gottes und des Menschen, in welcher das wahre Wesen der Religion besteht, nur auf mechanische Weise sich realisiren läßt, somit diese Einheit als eine so viel möglich unmittelbare, innige und lebendige aufzufassen, so ist die Hauptaufgabe des Protestantismus keine andere als dieselbe, welche auch die Mystik hat, und es ist daher ganz natürlich, daß dieselbe Mystik, welche sich gleich anfangs als eine eigene Form der protestantischen Theologie geltend machte, auch ferner in der protestantischen Kirche sich fortbildete, und ihr eigenes Feld in ihr sich anbaute. An Osiander und Schwenkfeld schließen sich als weitere Glieder dieser nicht erst mit dem Protestantismus beginnenden, sondern in die frühere Zeit zurückgehenden und schon damals ihre Verwandtschaft mit dem Geiste der Refor-

---

ja sonst annehmen müßte, daß unsere Gerechtigkeit eine Creatur wäre, oder daß wir eine erschaffene Gerechtigkeit hätten, nur einen tollen Einfall, auf welchen nur ein höchst verwirrter Schwärmer habe verfallen können (a. a. O. Bd. IV. S. 361.). Ja, nicht blos höchstverwirrte Schwärmer, sogar verschmizte Schlauköpfe müßten diese Mystiker gewesen seyn, wenn es sich mit der Genesis der Schwenkfeld'schen Vorstellungen so verhielte, wie Planck meint.

mation und des Protestantismus beurkundenden Kette V. Weigel und J. Böhme an, in welchem Lezteren bekanntlich die Mystik zu einer Bedeutung gelangt ist, die sich erst vom Standpunct der neuern Philosophie aus vollkommen begreifen läßt. Die Mystik war es, in welcher der tiefere speculative Hintergrund, in welchem das Dogma an sich ruht, und aus welchem es sich erst herausbewegen muß, mehr und mehr in das Bewußtseyn hervortrat, und die Mystik wurde daher selbst ein sehr wichtiges Moment zur gegenseitigen Vermittlung der Theologie und der Philosophie.

Bei Osiander und Schwenkfeld blickt die gemeinsame Ansicht hindurch, daß wenn das Verhältniß der beiden Naturen Christi nicht blos ein äusseres und zufälliges seyn soll, ihre Einheit nur als das Resultat einer immanenten Bewegung, oder eines Processes gedacht werden kann, durch dessen Momente die Einheit, in welcher die beiden Naturen wahrhaft Eins mit einander werden, sich erst realisirt. Die eine Natur muß sich zur andern fortbewegen, um in diesem lebendigen Ineinanderseyn beider das wirklich zu werden, was jede in ihrem Verhältniß zur andern an sich ist. So ist es daher bei Osiander die göttliche Natur, die sich zur menschlichen und bei Schwenkfeld die menschliche, welche sich zur göttlichen fortbewegt, und in dieser Bewegung kommt jede von beiden erst zu ihrer Vollendung und wahren Realität. Diese lebendigere Ansicht von dem Verhältniß der beiden Naturen, welcher zufolge eine persönliche Einheit, wie sie der kirchliche Lehrbegriff behauptet, nur unter der Voraussezung möglich ist, daß das Göttliche in Christus seinem Begriff nach nicht ohne das Menschliche und das Menschliche nicht ohne das Göttliche seyn kann, oder Gott und Mensch an sich Eins sind, ist der ächt speculative Gedanke in der Lehre beider, so wenig beide auf den speculativen Standpunct sich stellen wollen. Gehen wir nun davon aus, um diese mystische Ansicht in ihrer weitern Entwicklung zu verfolgen,

so kann ihr speculativer Fortschritt nur darin bestehen, daß das Princip der Bewegung, durch welche die Einheit der beiden Naturen sich vermittelt, in das Wesen Gottes selbst gesezt, Gott selbst seinem Wesen nach in einem Proceß der Vermittlung mit sich selbst begriffen gedacht wird. Um das Wesen Gottes unter diesen Gesichtspunct zu stellen, durfte man nur den Begriff des göttlichen Worts sich genauer entwickeln und näher darauf eingehen, was das Wort für Gott ist, und wie es sich in ihm, als dem Gedanken seiner selbst, ausspricht. Auf diesem Wege war schon Osiander, wenn er über das Wort Gottes sich so erklärte: Es solle niemand ein solches Wort sich einbilden, wie eines Menschen Wort ist, das mit dem Munde geredet wird und eine Stimme ist, sondern vielmehr ein inwendiges geistiges Wort, welches durch das mündliche, als sein Zeichen, hervorgebracht und angezeigt werde, und doch nichts desto minder innen bleibe und nur ein einiges Wort sey. Also begreife, verstehe, erkenne und bilde sich Gott ab in seinem heiligen göttlichen Worte, d. i. er gebäre einen Sohn und das ohne allen Anfang von Ewigkeit her. Denn wer verstehe nicht, daß aller Menschen Sprache allein darum erfunden sey, daß einer dem andern seine Gedanken und sein inwendig Wort und Meinung anzeigen möge? Das äusserliche Wort sey nicht das inwendige, es zeige es aber an und mache es offenbar. Also sey es auch mit Gottes Wort. Gott erkenne sich selbst von Ewigkeit und dieselbige Erkenntniß sey sein inwendiges Wort und Gott selbst. Wenn er nun dasselbige inwendige göttliche Wort durch das äusserliche Wort, so viel wir mögen begreifen, anzeige, oder seine Diener, die es von ihm haben, anzeigen lasse, nämlich, was es sey und wolle, so empfahen alle, die es hören, glauben und behalten, ebendieselbige Erkenntniß, die er in ihm selber habe, und sey dann das rechte lebendige Wort Gottes, Gott selbst, und sey nicht ein äusserliches Wort mit Stimme, sondern es sey die Meinung und

der Sinn, der durch das äusserliche Wort angezeigt und in unsern Herzen gepflanzt werde [30]). Erkennt Gott in seinem Worte sich selbst, und ist dieses inwendige geistliche Wort wesentlich Eins mit dem äussern, so ist in diesem Worte Gottes nicht nur das Princip des göttlichen Selbstbewußtseyns ausgesprochen, daß Gott als Geist sich zu sich selbst nur denkend und wissend verhalten kann, sondern es ist auch das Wissen Gottes von sich selbst in seiner Identität mit dem Wissen des Menschen von Gott aufgefaßt. Denn dasselbe mit Gott selbst identische Wort, in welchem Gott sich selbst weiß, theilt er dem Menschen mit, und es ist demnach in diesem Worte, wenn es der Mensch in sich selbst aufnimmt, das Wissen des Menschen von Gott mit dem Wissen Gottes von sich selbst eines und dasselbe. Hierin liegt schon der unmittelbare Fortgang zu der Behauptung V. Weigel's, daß Gott sich selber im Menschen erkenne. Diesen Saz leitet Weigel aus dem Wesen des Glaubens ab. Weil der Glaube ein Werk und ein Licht Gottes sey, so wirke Gott alles Gute in dem gelassenen (Gott ganz hingegebenen) Herzen des Menschen, Gott gebe sich selbst dem Menschen ins Herz, durch den Glauben, daß er im Menschen wohne, und das heiße Christus in uns wahrhaftig versezt, den Menschen aus der Natur in die Gnade verneuert zu guten Werken, daß der Mensch nicht sein selber sey, sondern Gottes. Weil also ein jeder Glaubiger ihm selber entnommen und Gott gelassen und ergeben sey, so erkenne sich Gott selbst im Menschen. Das im Glauben enthaltene und zum Wesen des Glaubens

30) Es findet sich das Obige in der sehr selten gewordenen Schrift Osianders vom J. 1525.: „Getreuer Nürnberger Rathschlag", die ich blos aus Saligs Hist. der Augsb. Conf. Th. II. S. 916., und aus Arnold's Kirchen- und Kezerh. Anhang zum II. Th. B. XVI. c. 24. §. 5. num. CVII. S. 1588., und aus den von Arnold gegebenen Auszügen kenne.

selbst gehörende Wissen ist demnach ebenso das Wissen Gottes von sich selbst, als das Wissen des Menschen von Gott. Es ist nur ein anderer Ausdruck für diese im Wesen des Glaubens auf diese Weise sich aussprechende Einheit Gottes und des Menschen, wenn Weigel sie geradezu den Glauben selbst nennt, oder vom Glauben sagt, er sey der nicht allein mit seinem Geist, sondern auch mit seinem himmlischen Fleisch und Blut in uns wohnende Christus. Jeder Glaubige ist demnach gleichsam der Gottmensch, und Göttliches und Menschliches sind in ihm auf dieselbe Weise Eins, wie in Christus. Noch tiefer aber faßt Weigel diese Einheit Gottes und des Menschen auf, wenn er den Menschen einerseits als Mikrokosmus, andererseits als das mit Gott selbst identische Bild Gottes betrachtet. Als Mikrokosmus ist der Mensch die Welt, denn nicht aus Nichts wollte Gott den Menschen machen, sondern aus etwas, aus der großen Welt formiren [31]); so ist er als das größte Werk Gottes unter dem Himmel die kleine Welt, und trägt alles in sich, was gefunden wird im Himmel und auf Erden und darüber. Als Bild Gottes aber ist er ein Sohn Gottes, von Gott geschaffen nach seinem Gleichniß und Bildniß, mit aller Natur und Eigenschaft, wie sein Vater Gott, und ist wie Gott und ist Gott gleich. Indem er nach diesen beiden Seiten seines Wesens Gott und Welt in sich vereinigt, ist er ein von zweien Eltern geborner Sohn, von einem ewigen und einem vergänglichen, und wie er als die Einheit aller Geschöpfe von der großen Welt empfangen hat zwei Leiber, den äussern greiflichen aus den irdischen Elementen, und einen ungreiflichen, unsichtbaren, aber doch auch natürlichen und zergäng-

---

31) Denn einen solchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er diese große Welt fassen kann in eine Faust, das ist, in den Mikrokosmum beschließen, sagt Weigel sehr bezeichnend in der Schrift: Erkenne dich selbst S. 13.

lichen von dem Firmament und den Gestirnen, so hat er auch einen doppelten Geist, einen aus der Welt, den Naturgeist und aus Gott den göttlichen Geist. Als die Einheit Gottes und der Welt ist daher der Mensch die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Gott und Welt schließen sich in ihm zu ihrer immanenten Einheit zusammen. Wie nun aber der Mensch objectiv die Einheit, der Begriff aller Dinge ist, so ist er auch subjectiv das Wissen von allem: was an sich in ihm ist, ist auch für sein Wissen in ihm. Der Mensch selbst ist das Auge, wodurch alles erkannt wird, und da alles Begreifen vom Auge kommt, und nicht von seinem Gegenwurf oder dem Object, so ist alle Erkenntniß des Menschen seine eigene Selbsterkenntniß. Nehmen wir nun dazu, daß dieses Wissen des Menschen von sich auch wieder das Wissen Gottes von sich selbst ist, daß, wie Weigel sagt, Gott im Menschen sich selbst erkennt, das Auge, mit welchem der Mensch sieht, das Auge Gottes ist, so ist die weitere hier mögliche Frage nur diese, ob überhaupt das Wissen Gottes von sich selbst erst dadurch möglich ist, daß es ein gottmenschliches ist, oder ob dieselbe Einheit des Endlichen und Unendlichen, die zur Natur des Menschen gehört, das Wesen Gottes selbst ist? Wäre dieß, so wäre auch das Endliche eine wesentliche Bestimmung des göttlichen Selbstbewußtseyns, und der Unterschied des Endlichen und Unendlichen, ohne welchen die gottmenschliche Einheit nicht gedacht werden kann, wäre in das Wesen Gottes selbst gesezt. Weigel selbst bleibt nur bei jenen allgemeinen und unbestimmten Säzen stehen, klar genug aber ist, wie nahe das Ineinanderseyn des göttlichen und menschlichen Wissens, von welchem er spricht, dazu hinführt, daß überhaupt das Wesen Gottes nur als die durch den Unterschied vermittelte Einheit mit sich selbst gedacht werden kann [32]). Diesen weitern Schritt, den Unter-

32) Man vgl. über die Lehre Weigels die in meiner Gesch. der Lehre

schied und Gegensaz unmittelbar in das Wesen Gottes selbst zu sezen hat J. Böhme gethan, nur geht Böhme nicht vom Wissen und Erkennen oder dem Selbstbewußtseyn Gottes, sondern vom Begriffe des Lebens aus [33]).

---

von der Versöhnung S. 463. und in Dorner's Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi S. 224. angeführten Stellen aus den Schriften Weigels. Eine Hauptstelle, in welcher Weigel das gottmenschliche Ineinanderseyn des göttlichen Wissens ausspricht, ist das Schlußgebet in der Schrift: Erkenne dich selbst S. 56.: „O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt trägt mich und umgreifet mich, und ich trage die Welt und umgreife die Welt. Was in ihr ist, ist in mir greiflich. Aber du hast mich auch geschaffen in Bildniß, du bist in mir und ich in dir. — Dieses Alles sehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen sind deine Augen, und meine Erkenntniß ist deine Erkenntniß. Sie sehen, was du willst, und nicht was ich will. Du erkennst und siehst dich selber durch dich selber, das ist durch mich und davon bin ich selig. In deinem Licht erkenne ich wahrlich das Licht." Auf dieselbe Weise hat schon Meister Eckart vom Erkennen Gottes gesprochen, Th. II. S. 897. Auf die Verwandtschaft mit Scotus Erigena in der Lehre vom Menschen darf ohnedieß nicht erst aufmerksam gemacht werden.

33) Hegel (Gesch. der Philos. Bd. III. S. 296.) stellt J. Böhme Baco von Verulam gegenüber als das andere Extrem, Feuerbach (Gesch. der neuern Philos. von Baco von Verulam bis B. Spinoza 1833. S. 150 f. vgl. 213.) stellt Böhme mit Cartesius zusammen, weil der wesentliche Gedankeninhalt Böhme's die Genesis des Geistes, des Bewußtseyns, alles Lebens und Empfindens aus der Selbstentzweiung und dem Gegensaz ist, daß der Geist, was er ist, wesentlich durch den Gegensaz ist, was Cartesius in der Form der Philosophie aussprach, sofern auch Cartesius zu der Affirmation seines cogito auf dem Wege der Negation, des Gegensazes, kam. Ich stelle hier Böhme in die Reihe der Mystiker. Man vgl. mit dieser neuen Dar-

Der Grundgedanke, welcher bei Böhme das eigentliche Princip seines speculativen Denkens ist, ist die Idee der Vermittlung, oder die Ansicht, daß im natürlichen und geistigen Leben alles sich mit sich selbst vermitteln, durch einen Vermittlungsproceß hindurchgehen muß, um das zu werden, was es seinem Begriff nach seyn soll. Alles Seyn und Leben ist nur ein vermitteltes, ein erst gewordenes, das Werden selbst aber sezt immer eine Dualität von Principien voraus, ohne welche keine Bewegung und Thätigkeit möglich ist, ein Princip, von welchem die Bewegung ausgeht, und ein anderes, das ihm entgegenwirkt, damit, indem die Wirkung an der Gegenwirkung sich bricht, aus der gegenseitigen Durchdringung beider das der höhern, die beiden Principien selbst in sich begreifenden Einheit entsprechende Resultat entstehe. Logisch betrachtet ist die Einheit der Begriff der Sache selbst und die beiden Principien sind die Momente, in welchen der Begriff sich in sich selbst spaltet und in den Unterschied von sich auseinandergeht, um durch diesen Unterschied hindurch sich mit sich selbst zusammenzuschließen und dadurch erst zur wahren Einheit mit sich selbst zu gelangen. Für diese Grundansicht beruft sich Böhme auf die einfachsten Wahrnehmungen, auf den Apfel, der anfangs herb und sauer, erst allmählig mild und genießbar wird, auf die Pflanze, die ein doppeltes Princip in sich enthält, ein dunkles und ein lichtes, das Feuer, das in seinem feurigen Element auch das Licht in sich schließt [34]), und ebenso auch auf die Natur des

stellung der Lehre Böhme's die frühere (Gnosis S. 558 f.), die ich hier in mehreren Puncten zu verbessern gesucht habe.

34) Von der Menschwerdung Christi, erster Theil, 1, 6.: — Als uns solches am Feuer und Licht zu ersinnen ist, daß das Feuer zwar eine Ursache des Lichts ist, und wohnt doch das Licht im Feuer, dem Feuer unergriffen, und führet eine andere Qual als das Feuer, denn das Feuer ist Grimmigkeit und verzeh-

menschlichen Gemüths, in welchem sowohl Zorn und Bosheit, als auch Sanftmuth und Liebe sich findet. Ist es nun, wie hieraus zu ersehen ist, überhaupt Gesez der Natur, daß ohne eine Zweiheit von Principien und Kräften kein Leben möglich ist, so kann auch das höchste Leben, das Leben Gottes, nicht ohne einen solchen Unterschied und Gegensaz gedacht werden. Im Wesen Gottes selbst ist ein Gegensaz von Finsterniß und Licht, von Grimmigkeit und Sanftmuth, eine Zweiheit von Principien, von welchen das erste, das finstere, grimmige, herbe, strenge, zwar nicht Gott im höchsten Sinne ist, aber doch auch Gott und zum Wesen Gottes so gehört, daß es die Voraussezung Gottes selbst ist, und nur deßwegen, weil im Wesen Gottes selbst diese Dualität ist, ist es auch in der Natur und in allen Creaturen nicht anders, in allen ist ein Widerwille, jeglicher Körper ist mit sich uneins, in allen ist Gift und Bosheit, und man sieht, daß es so seyn muß, sonst wäre kein Leben noch Beweglichkeit, weder Dickes noch Dünnes, keine Farbe, keine Tugend, keine Erkenntniß, keine Kunst und Wissenschaft, es wäre alles ein Nichts. Kein Ding, sagt Böhme, kann ohne Widerwärtigkeit ihm offenbar werden, denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehet es immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand, d. h. es kommt aus seiner Unmittelbarkeit

rend, und das Licht ist Sanftmuth, und aus seiner Kraft wird Wesenheit, als Wasser oder Sulphur eines Dinges, welches das Feuer in sich zeucht und zu seiner Stärke und Leben braucht, und ist also ein ewig Band. — Es sind von Ewigkeit nur zwei *principia* gewesen, als eines in sich selber, die feuernde Welt, und das andere auch in sich selbst, als lichtflammende Welt, da sie doch auch nicht getrennt waren, als das Feuer und Licht nicht getrennt sind, und das Licht im Feuer wohnt, dem Feuer unergriffen.

nicht zum Begriff seines Wesens, um, was es an sich ist, auch durch sich zu seyn und dadurch erst wahrhaft Eins mit sich zu werden. Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder Verstand noch Wissenschaft, es fragte niemals nach seinem Grunde, woraus es hergekommen, und der verborgene Gott bliebe so dem natürlichen Leben unerkannt [35]). So wenig

35) Von göttlicher Beschaulichkeit 1, 8.: Ein Ding, das nur Einen Willen, das hat keine Schiedlichkeit: so es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniß ursachet, so stehts still, denn ein einig Ding weiß nichts mehr als Eines, und ob es gleich in sich gut ist, so kennt's doch weder Böses noch Gutes, denn es hat in sich nichts, das es empfindlich mache. Also auch können wir von dem Willen Gottes philosophiren und sagen: Wenn sich der verborgene Gott, welcher nur ein einig Wesen und Wille ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich, aus der ewigen Wissenschaft im *temperamento*, in Schiedlichkeit des Willens ausgeführt, und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit zu einem natürlichen Leben eingeführt, und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit stände, wie wollte ihm dann der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Einer ist, offenbar seyn? Wie mag in einem einigen Willen ein Erkenntniß seiner selbst seyn? — In den theosophischen Fragen, Fr. 3. drückt Böhme seinen Dualismus in der Form des Ja und Nein aus. Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sey göttlich, teuflisch, irdisch, oder was sonst genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes, oder Gott selbst. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas sey, darinnen ein *contrarium* sey. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert und zwei Ding neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in jene An-

kann also Gott nur als abstracte Einheit gedacht werden, daß er vielmehr ohne einen Unterschied, eine Zweiheit, einen Gegensaz in sich zu haben, auch kein lebendiger Gott wäre. Als lebendiger Gott muß er selbst erst werden und sich gebären, sein Leben ist die ewige Geburt des göttlichen Wesens, durch die es fort und fort sich selbst gebiert, den an sich seyenden Begriff seines Wesens realisirt, oder zum dreieinigen Gott wird. Die Idee der Dreieinigkeit hat bei Böhme eine sehr hohe Bedeutung. Daß Gott ein dreieiniger Gott ist, ist derselbe Lebensproceß, welcher in der Zweiheit der Principien das Wesen Gottes selbst ist. Er ist, wie Böhme sagt, dreifaltig in seiner Gebärung, und gebäret sich in Dreifaltigkeit und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein einiges Wesen zu verstehen, weder Vater, Sohn, noch Geist, sondern das einige Leben oder Gut. Die Dreiheit Gottes wird daher erst in seiner ewigen Offenbarung recht verstanden, sofern er sich durch die ewige Natur dieses Feuers im Licht offenbart [36]). Feuer und Licht, oder das erste und zweite Princip, verhalten sich demnach zu einander, wie Vater und Sohn. Der Vater ist das erste Princip, in welchem, wie es Böhme beschreibt, Gott noch nicht Gott heißt, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, herbe, bitter, Feuer. Man kann nicht sagen, daß es Gott sey, und ist doch der innerlichste erste Quell, nach welchem sich Gott einen zornigen und eifrigen Gott nennt; in diesem Princip steht nichts als nur die allerschrecklichste Gebärung, die größte Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, der Hölle Pforte und Abgrund, der Quell des Bösen. Wenn nun nicht das andere Princip in der Geburt des Sohnes anbräche und aufginge,

---

fänge und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will.

36) De mysterio magno, das ist, von der Offenbarung göttlichen Worts durch die drei principia göttlichen Wesens 7, 11.

so wäre der Vater nur ein finster Thal. Aber der Sohn, welcher des Vaters Herz, Liebe, Schönheit und sanftes Wohlthun ist, schließt in seiner Geburt ein anderes Princip auf, das den zornigen, grimmigen Vater versöhnt, lieblich und barmherzig macht, er ist eine andere Person als der Vater, denn in seinem Centrum ist dann eitel Freude, Wonne und Liebe. Sosehr aber, was diese beiden Principien betrifft, die Lehre Böhme's von der Zweiheit der Principien der christlichen Idee der Dreieinigkeit entspricht, so schwer scheint es, sie an dieser Idee weiter fortzuführen. Ist die Geburt des Sohnes aus dem Vater derselbe Proceß, in welchem die ewige Geburt des göttlichen Wesens erfolgt, oder das mit dem ersten Princip an sich identische aber zugleich von ihm unterschiedene zweite in den wirklichen Unterschied von demselben heraustritt, um in diesen Unterschied sich zugleich zur Einheit mit ihm zusammenzuschließen, so ist ja dadurch schon der ganze Proceß der Vermittlung der beiden Principien vollendet, und es ist nicht zu sehen, welche Stelle hier noch für ein drittes Princip bleiben soll. Nur insofern könnte von einem dritten Princip die Rede seyn, als das dritte Princip kein anderes wäre, als die die beiden Principien in sich zusammenhaltende und über sie übergreifende Einheit, Gott als Geist in diesem Sinne. Es fehlt bei Böhme nicht an Andeutungen dieser Art, wie wenn er vom Wesen der Ewigkeit sagt, der allmächtige Geist Gottes sey mit beiden Principien von Ewigkeit selber alles gewesen, es sey nichts vor ihm, er sey selber der Grund und Ungrund, und doch werde das göttliche Wesen als ein eigenes Wesen in sich selbst erkannt, das ausser der feurigen Natur und Eigenschaft in des Lichts Eigenschaft wohne und Gott genannt werde; derselbe Eine Geist werde nur in zweierlei Qual verstanden, als in Feuer und Licht nach jeder Qual-Eigenschaft, urständlich aber sey es doch nur Ein Geist, Ein Ungrund, der sich selber in Grund führe und gebäre, sich selbst in zwei Eigenschaften

gebäre, und sich selber in zwei Principien scheide [37]). Eine als gemeinsamer Grund die beiden Principien in sich begreifende Einheit muß Böhme, wenn sein System nicht in völligen Dualismus auseinanderfallen soll, der Natur der Sache nach voraussezen; gleichwohl aber unterscheidet Böhme nicht in diesem Sinne von den beiden einander entgegengesezten Principien ein drittes, sondern dieses Princip ist ihm zunächst der heilige Geist, und es fragt sich daher, welche Bedeutung er als drittes Princip neben jenen beiden andern Principien haben kann? Wenn Böhme dieses Verhältniß so bestimmt, der Vater sey der Wille des Ungrundes, er sey ausser aller Natur oder Anfänge der Wille zum Ichts, der sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung fasse, und die Lust sey des Willens oder Vaters gefaßte Kraft, sein Sohn oder Herz, der erste ewige Anfang in dem sich selbst fassenden Willen, und so spreche nun der Wille durch seine Selbstfassung sich aus als ein Aushauchen oder Offenbaren, und dieses Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen sey der Geist der Gottheit, oder die dritte Person, wie es die Alten gegeben haben, was Böhme auch so ausdrückt, in der ewigen Gebärung seyen drei Dinge zu unterscheiden: ein ewiger Wille, ein ewig Gemüth des Willens, und der Ausgang vom Willen und Gemüth als die Kraft und der Geist [38]), — so wird hieraus der Fortgang von den beiden ersten Principien zu dem dritten und die Bedeutung des leztern noch nicht recht klar. Wichtiger ist die Bestimmung, welcher zufolge Böhme nicht nur die besondere Persönlichkeit des heiligen Geistes darauf bezieht, daß er als die lebendige Kraft vom Vater und Sohn ausgeht, und die ewige Geburt der Dreiheit confirmirt, sondern ihn auch als das formirende und bildende, alle Kräfte des Vaters bewegende, in der Ge-

---

37) Von der Menschw. Chr. I. Th. 1, 8 f.

38) De myst. magno 7, 6. 1, 3.

burt des Herzens Gottes unermeßliche und unzählbare Centra aufschließende Princip bezeichnet [39]). Dieß kann nur so verstanden werden, daß er das Princip ist, in welchem die einzelnen Dinge zu ihrer bestimmten Form und Realität gelangen. Wenn die beiden ersten einander entgegengesezten Principien, sofern ohne Gegensaz nichts entstehen und bestehen kann, die Principien alles Seyns und Lebens sind, dagegen aber auch alles Seyn und Werden nur dadurch möglich ist, daß die Principien in ihrem Gegensaz auch wieder zusammengehen, so kann das dritte Princip nur diese Einheit im Unterschied seyn, oder das Princip des concreten Daseyns. Die Einheit, die in dem Unterschied der Principien als das an sich seyende innere Band, ohne welches die Principien schlechthin auseinander fallen würden, vorausgesezt werden muß, kann sich nur dadurch verwirklichen, daß sich in den einzelnen Dingen die beiden Principien gegenseitig durchdringen, und aus dieser Durchdringung, in welcher jedes der beiden Principien seiner abstracten Unendlichkeit sich entschlagen muß, das endliche Daseyn hervorgeht. Wenn daher Vater und Sohn sich so zu einander verhalten, daß sie den Gegensaz bilden, welchen Böhme auf die angegebene Weise beschreibt, so kann der heilige Geist nur das Princip des endlichen Daseyns seyn, oder das Princip, in welchem die abstracte Unendlichkeit der beiden einander entgegengesezten Principien zur Einheit des Endlichen und Unendlichen wird, und Böhme nennt ihn mit gleichem Recht sowohl das formirende als das confirmirende Princip, sofern jene an sich seyende Einheit erst in den concreten Formen des endlichen Daseyns zur wahren und wirklichen wird, und dadurch sich selbst affirmirt. Böhme hat diesen Begriff des heiligen Geistes nicht weiter entwickelt, dagegen ist bei ihm von einem dritten Princip die

39) Drei Principien 4, 74. Aurora 3, 28. 12, 109. 13, 77. Vgl. Gnosis S. 563 f.

Rede, das er zwar nicht den heiligen Geist nennt, das aber seinem ganzen Wesen nach unter denselben Gesichtspunct zu stellen ist. Es gibt nämlich neben den beiden einander entgegengesezten Principien noch ein drittes, das Böhme das Princip der Zerbrechlichkeit nennt, sofern es einen Anfang hat und auch wieder ein Ende nimmt, oder es ist, wie Böhme sagt, das von Gott dazu erborene Princip, daß er mit der materialischen Welt offenbar würde. Die ganze Beschreibung dieses Princips zeigt deutlich, daß Böhme unter demselben nichts anders versteht, als jene Einheit, in welcher sich die beiden ersten Principien gegenseitig so durchdringen, daß ihr gemeinsames Product die endliche wirkliche Welt ist. So gewiß daher die beiden ersten Principien Vater und Sohn sind, so gewiß muß dem dritten Princip, wenn es als neues Glied in dieselbe Reihe gehören soll, der heilige Geist entsprechen, obgleich Böhme selbst diese Identität nirgends ausgesprochen hat.

Die ganze Anlage des böhme'schen Systems scheint auf diese Weise eine sehr einfache zu seyn. Die Grundanschauung ist die in das Wesen Gottes selbst gesezte Dualität der Principien, woraus von selbst die vollkommenste Immanenz Gottes und der Welt folgt. Kann es sich mit dem Wesen Gottes nicht anders verhalten, als es sich mit der Natur überhaupt verhält, macht das Wesen Gottes derselbe Gegensaz und Streit entgegengesezter Kräfte aus, ohne welchen in der Natur nichts entsteht, kann dieser durch alles hindurchgehende Streit nur da zu seiner Ruhe kommen, wo die beiden Principien sich gegenseitig beschränken, so sind Gott und Welt in diesem Unterschied in der Einheit und in dieser Einheit im Unterschied völlig mit einander identisch, und man kann daher die Grundansicht Böhme's in dem Saz aussprechen: das substanzielle Wesen Gottes ist die wirkliche Welt selbst. Allein diese Identität, diese Immanenz Gottes und der Welt, scheint Böhme selbst nicht anzuerkennen, es ist ja der Fall

Lucifer's, welcher Gott und Welt im strengsten Gegensaz auseinanderreißt, und die geschaffene endliche Welt ist nur der durch den Fall Lucifer's geschehene Abfall von der paradiesischen. Es fragt sich daher, wie hier der Fall Lucifer's eingreift, und welche Bedeutung er im Systeme Böhme's haben muß, wenn wir auf die Principien zurückgehen, auf welchen es beruht?

Den Fall Lucifer's beschreibt Böhme als einen, nach der schon geschehenen Lichtschöpfung erfolgten, Abfall. „In dem herrlichen lieblichen und himmlischen Salitter der göttlichen Qualitäten (der Substanz Gottes) wurde auch das Königreich Lucifer's geschaffen, ohne einige größere Bewegung als der andern. Denn als Lucifer geschaffen war, so stund er da ganz vollkommen, und war der schönste Fürst im Himmel, geschmückt und angethan mit der schönsten Klarheit des Sohnes Gottes. So aber Lucifer in der Bewegung der Schöpfung wäre verdorben, wie er fürgibt, so hätte er seine Vollkommenheit, Schönheit und Klarheit niemals gehabt, sondern wäre alsbald ein grimmiger finsterer Teufel gewesen und nicht ein Cherubim." Auch Lucifer befand sich also ursprünglich im Zustande göttlicher Vollkommenheit. Nun thaten aber die Quellgeister im Lucifer nicht, was sonst die Geister thun, die in einem Engel sind, die Geister, die das Licht und den Verstand gebären, daß sie nämlich in solcher Form und Weise qualificiren, wie Gott selbst, oder aus der Identität mit Gott sich nicht herausbewegen, „sondern weil sie sahen, daß sie im höchsten Primat saßen, so bewegten sie sich also herbe, daß der Geist, der sie geboren, ganz feurig wurde, und stieg im Quellbrunnen des Herzens auf, wie eine stolze Jungfrau. So die Quellgeister hätten fein lieblich qualificirt, wie sie thaten ehe sie creatürlich wurden, als sie noch ingemein in Gott waren vor der Schöpfung, so hätten sie auch einen lieblichen und sanften Sohn in sich geboren, der wäre dem Sohn Gottes gleich gewesen, und wäre das Licht ein Lucifer

und der Sohn Gottes ein Ding gewesen, eine Inqualirung oder Inficirung, ein lieblich Hälsen, Herzen und Ringen. Denn das große Licht, welches ist das Herze Gottes, das hätte fein sanft und lieblich mit dem kleinen Licht in Lucifer als mit einem jungen Sohn gespielet, denn der kleine Sohn in Lucifer sollte des Herzens Gottes liebes Brüderlein seyn. Zu solchem Ende hat Gott der Vater die Engel geschaffen, daß gleichwie er in seinen Qualitäten vielfältig und in seiner Veränderung unbegreiflich ist in seinem Liebesspiel, also sollten auch die Geisterlein oder die Lichterlein der Engel, welche sind wie der Sohn Gottes, vor dem Herzen Gottes in dem großen Lichte fein sanft spielen, damit die Freude im Herzen Gottes möchte hier vermehrt werden, und möchte also in Gott ein heiliges Spiel seyn." — „Als sie sich aber erhuben in scharfer Anzündung, so thaten sie wider Naturrecht, anders als Gott ihr Vater that, und das war ein Quell wider die ganze Gottheit. Denn sie zündeten den Salitter des corpus an, und gebaren einen hochtriumphirenden Sohn, der in der herben Qualität war hart, rauh, finster und kalt, in der süßen brennend, bitter und feurig. Der Ton war ein harter Feuerklang, die Liebe war eine hochmüthige Feindschaft wider Gott. Da stund nun die angezündete Braut in dem siebenten Naturgeist, wie eine stolze Bestia, und vermeinte nun, sie wäre über Gott, es wäre ihr nichts gleich. Die Liebe war erkaltet, das Herz Gottes konnte sie nicht berühren, denn es war ein Widerwillen zwischen ihnen: das Herz Gottes wallete fein, sanft und lieblich, so wallete das Herz des Engels ganz finster, hart, kalt und feurig. Und sollte das Herz Gottes mit dem Herz des Engels inqualiren, und das konnte nicht seyn, denn es war hart wider weich, und sauer wider süß, und finster wider Licht, und Feuer wider ein lieblich Wärmen, und hart Pochen wider einen lieblichen Gesang. Höre Lucifer, wer ist nun schuld daran, daß du bist ein Teufel worden? Ist's Gott, wie du lügst? O nein,

du selber, die Quellgeister in deinem corpus, die du selber bist, die haben dir ein solch Söhnlein geboren. Du kannst nicht sagen, daß Gott den Salitter, daraus er dich machte, hat angezündet, sondern deine Quellgeister thatens, nachdem du schon ein Fürst und König Gottes warest" [40]). Eben dieses von Lucifer angezündete Feuer hat nun aber auch die ganze Natur durchdrungen. Als Lucifer sich erhob und allein Gott seyn wollte und sein Zornfeuer in ihm anzündete, da wurde der ganze Leib in der Natur Gottes, so weit als seine Herrschaft reichte, angezündet. Aus demselben Salitter, darinnen Lucifer saß, ist alles geschaffen, und dieses Zornfeuer Gottes ist noch in dem Leibe Gottes, dieser Welt, bis ans Ende. Alles Herbe, Harte, Dichte, Kalte, Finstere, alles Grimmige und Böse hat seinen Grund in Lucifer's Fall; er hat es so weit gebracht, daß er in dieser Welt mit derselben Schärfe allen Creaturen ins Herz greift, als ein König und Fürst dieser Welt. Das ist die Bedeutung, welche der Fall Lucifer's für die ganze Natur hat: alle Creaturen sind aus der von ihm angezündeten Masse geschaffen. Es ist dieß aber nur die eine Seite der geschaffenen Welt, von welcher noch eine andere zu unterscheiden ist. So tief auch Lucifer in alle Creaturen eingedrungen ist, so hat er sie doch nicht ganz durchdrungen und als sein Eigenthum an sich gerissen. Durch die Anzündung des Teufels sind zwar die Geister des Lebens mit in den Tod incorporirt, und wie gefangen worden, aber sie sind nicht gemordet. Das Reich Gottes und das Reich der Hölle hängen an einander als Ein Leib. Nur die äusserste Geburt ist todt, darinnen der Zorn ruht, und wird König Lucifer zu einem Hause des Todes und der Finsterniß, und zu einem ewigen Gefängniß vorbehalten, aber derselbe Leib ist auch das Haus des Lebens, und Liebe und Zorn ringen in ihm stets mit einander. Nun bricht die Liebe

40) Aurora 13, 38 f. Vgl. Gnosis S. 570 f.

immer durch das Haus des Todes, und gebiert heilige, himmlische Zweige in dem großen Baume, welche im Licht stehen. Denn sie grünen durch die Schale der Finsterniß, gleichwie der Zweig durch die Schale des Baums, und sind Ein Leben mit Gott. Und der Zorn grünet auch in dem Hause der Finsterniß, und behält manchen edlen Zweig durch seine Inficirung im Hause der Grimmigkeit im Tode gefangen. Das ist, sagt Böhme, die Summa oder der Inhalt der siderischen Geburt. Es soll eine stete Geburt seyn, wodurch der erstarrte Leib der Erde sich neu gebären soll. Daß nun aber solche neue Geburt könnte vollzogen werden ohne des Teufels Willen, so hat sich der Schöpfer in dem Leibe dieser Welt gleichwie creatürlich geboren in seinen Quellgeistern, und sind alle die Sterne nichts als Kräfte Gottes, und bestehet der ganze Leib dieser Welt in den sieben Quellgeistern, und alle drei Personen der Gottheit sind in dieser Welt in voller Geburt. Also ist ein starker Wille zu gebären und zu wirken, und stehet die ganze Natur in großem Sehnen und Aengsten, immer willens zu gebären die göttliche Kraft, dieweil Gott und Paradies darinnen verborgen stehet, sie gebiert aber nach ihrer Art und nach ihrem Vermögen [41]). So beschreibt Böhme die in der Natur fort und fort erfolgende Geburt des göttlichen Wesens, welche, wie von selbst in die Augen fällt, das durch den Gegensaz der Principien bedingte Werk der endlichen Welt ist; aber wie unterscheidet sich, muß hier gefragt werden, diese Geburt Gottes, welche den Fall Lucifer's zu ihrer Voraussezung hat, von der dem Fall vorangehenden Geburt des dreieinigen Gottes, oder der Geburt des Sohnes aus dem Vater, welche nichts anders als das Hervorgehen des zweiten Princips aus dem ersten ist? Und wenn die Welt, in welcher das ganze göttliche Wesen in steter und ewiger Geburt steht, die erst in Folge des Falls Lucifers ent-

41) Vgl. Gnosis S. 583 f.

standene materielle Welt ist, wie verhält sich diese Welt, welche Böhme als das dritte Princip von dem ersten und zweiten Princip, oder von der Welt Lucifers und der paradiesischen Welt unterscheidet, zu diesen beiden andern Welten? Um diese für die richtige Auffassung der Böhme'schen Lehre sehr wichtige Frage richtig zu beantworten, ist vor allem daran festzuhalten, daß die beiden einander entgegengesezten Principien immer nur in ihrer gegenseitigen Beziehung zu nehmen sind, und ebendeßwegen, wo von einer Welt die Rede ist, sie nur als das gemeinsame Product der beiden Principien, und keines derselben ohne das andere gedacht werden kann. Gibt es daher drei von einander verschiedene Welten, so kann ihr Unterschied nur in dem verschiedenen Verhältniß begründet seyn, in welchem die zwei entgegengesezten Principien zu einander stehen, je nachdem sie entweder das Gleichgewicht einander halten, oder das eine von beiden, sey es das erste oder das zweite, das überwiegende ist. So betrachtet wäre jedoch der Unterschied der drei Welten nur ein fliessender, und es müßte der Natur der Sache nach das stets wechselnde Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andere Seite fallen. Soll daher ein bestimmter Unterschied festgehalten werden, so können die beiden ersten Welten nur die Extreme des Uebergewichts der beiden Principien seyn, oder vielmehr es können, was dasselbe ist, unter diesen beiden Welten nur die beiden einander entgegengesezten Principien selbst, in ihrem reinen Gegensaz, gedacht werden, wie denn auch Böhme selbst nicht sowohl von drei Welten, als von drei Principien spricht, aber freilich auch durch diesen Ausdruck den richtigen Gesichtspunct wieder verrückt. Sind die beiden ersten Welten, die Welt Lucifer's und die paradiesische, wie die ganze Beschreibung derselben zeigt, ihrem wahren Begriff nach die einander entgegengesezten Principien selbst in ihrem reinen Fürsichseyn, so kann zu ihnen kein drittes Princip hinzukommen, sondern was Böhme ungenau das

dritte Princip nennt, ist nur die aus dem Gegensaz der beiden Principien hervorgehende materielle endliche Welt, in welcher allein der Proceß vor sich geht, welchen Böhme als die stete und ewige Geburt des göttlichen Wesens in der Welt beschreibt. Daß er aber gleichwohl nicht blos von drei Principien, sondern auch von drei Welten spricht, und die dritte materielle Welt erst nach einer schon vorangegangenen Schöpfung Gottes in Folge des Falls Lucifer's geschaffen werden läßt, kann nur aus dem mythischen Element erklärt werden, das in seine speculative Grundlage eingreift und den innern Zusammenhang des Systems zu durchbrechen droht. Die ganze Rolle, welche Lucifer bei Böhme spielt, ist eine blos mythische, und alle Vorstellungen, welche damit zusammenhängen, tragen einen blos mythischen Character an sich. An sich ist Lucifer und die nach ihm genannte Welt nur das erste Princip, jedoch in seinem reinen Fürsichseyn und Unterschied von dem zweiten, woraus in der mythischen Umgestaltung ein feindliches Sicherheben und Auflehnen gegen Gott wird, ein thätiger Widerstreit, in welchem Lucifer, was er nur in der Einheit mit Gott seyn kann, für sich seyn will. Ebenso ist die der Welt Lucifer's gegenüberstehende paradiesische Welt, unter welcher Böhme die von Gott gleich anfangs schlechthin geschaffenen Engel und Geister versteht, das zweite Princip in seiner reinen, durch keine Berührung mit dem ersten getrübten, Wesenheit. Was die beiden Principien in diesem Gegensaz der beiden Welten, der Welt Lucifer's auf der einen und der paradiesischen Welt auf der andern Seite, in ihrem reinen Gegensaz sind, sind sie in ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander, in dem Proceß, in welchem das göttliche Wesen in seiner ewigen Geburt aus sich selbst begriffen ist, als Vater und Sohn. Daraus ergibt sich von selbst der harte, Anstoß erregende, aber für die Lehre Böhme's nur um so mehr characteristische Saz, daß Gott und der Teufel ihrem substanziellen Wesen nach an sich Eins sind. Dasselbe,

was Böhme von Lucifer sagt, gilt auch von Gott dem Vater. Die ganze Gottheit hat ja, wie Böhme sagt [42]), in ihrer innerlichsten und anfänglichsten Geburt im Kern gar eine scharfe erschreckliche Schärfe, indem die herbe Qualität gar ein erschrecklich herb, hart, finster und kalt Zusammenziehen ist, gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt ist, daß aus dem Wasser Eis wird, und darzu ganz unerträglich. Auf eine solche Art ist die herbe Qualität im innersten Kern in sich selbst, und für sich allein ausser den andern Qualitäten in Gott. Und diese ist also die allertiefeste und innerlichste verborgene Geburt Gottes, nach welcher er sich einen zornigen eifrigen Gott nennt. Und in solcher Qualität stehet die Hölle und ewige Verderbniß, dazu die ewige Feindschaft und Mordgrube, und eine solche Creatur ist der Teufel worden. Deßwegen ist Lucifer im ersten Princip, als im ewigen Tode, immer verschlossen, denn in diesem Princip steht nichts als nur die allerschrecklichste Gebärung, die größte Aengstlichkeit, feindliche Wonne, gleich einem Schwefelgeist, und ist eben der Hölle Pforte und Abgrund, darinnen Fürst Lucifer in Verlöschung seines Lichts geblieben. Der Unterschied besteht daher nur darin, daß dieses finstere, grimmige, sich in sich selbst zusammenziehende, Princip im Vater durch das im ersten Princip selbst sich aufschließende zweite Princip, das Princip des Lichts und der Liebe, überwunden wird, während es dagegen in Lucifer sich dieser Fortbewegung zum zweiten Princip widersezt, sich in sich selbst abschließt, und nur in seinem reinen Fürsichseyn beharren will. Als Lucifer ist daher das erste Princip in seinem Unterschied und Gegensaz zum zweiten, nur als das, was es für sich ist, zu nehmen. Dieses Fürsichseyn des ersten Princips erhält jedoch erst auf dem ethischen Gebiet seine eigentliche Bedeutung.

---

42) Vgl. Gnosis S. 575.

In der Natur ist das erste Princip nur der dunkle, erst in Licht sich verklärende, Grund, der, wenn er auch das Ueberwiegende ist, seiner Verklärung in Licht nicht widerstrebt. Auf dem ethischen Gebiete aber kann das Böse nicht besser definirt werden, als wenn es als das Widerstreben des ersten Princips gegen das zweite aufgefaßt wird. Es ist der von dem Universalwillen Gottes sich abwendende, der Einigung mit ihm sich widersezende Selbstwille der Creatur, sofern er sich in seiner Selbstheit und Selbstsucht ergreift. In diesem Sinne sagt Böhme von Lucifer, daß er als ein im ersten Princip stehender Fürst die Geburt des Herzens Gottes und sein sanftes liebreiches Qualificiren verachtete, und seine Imagination nicht in dasselbe sezen wollte, sondern ein ganz gewaltiger und schrecklicher Herr im ersten Princip zu seyn meinte. Allein auch in dieser ethischen Bedeutung existirt das erste Princip in seinem reinen Fürsichseyn nicht wirklich für sich, sondern nur in dem Willen des Menschen, und die Frage könnte daher, was das Böse betrifft, nur seyn, wie die in dem ersten Princip gesezte Möglichkeit des Bösen zum wirklich Bösen wird, oder die Natur zur Freiheit, worüber sich Böhme nicht weiter erklärt. Würde Lucifer in dieser ethischen Bedeutung das für sich seyende erste Princip seyn, so müßte er sich ja vom Wesen Gottes völlig losgetrennt haben, und die Einheit Gottes könnte nicht aufrecht erhalten werden, während doch Böhme die beiden Principien ungeachtet ihres Gegensazes und Widerstreits immer wieder als Einheit zu begreifen und zusammenzuhalten sucht. Gott ist, wie Böhme sagt, alles, er ist Finsterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht, es ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsterniß und Licht, keines ergreift das andere, und ist doch nur ein einiges Wesen, aber mit der Qual unterschieden auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen. Nur Ein Principium scheidet das, daß Eines im Andern als ein Nichts ist, und ist doch, aber nach

dessen Eigenschaften, darinnen es ist, nicht offenbar [43]). Beide Principien sind daher nur ineinander, das eine ist die Negation des andern und doch schließt jedes von beiden das andere auch wieder in sich; nur in der Abstraction des Denkens können sie als reine für sich seyende Principien genommen werden. Ebendaraus folgt aber, daß das erste Princip in der Gestalt des Lucifers nur eine mythische Vorstellung ist, und alles, was mit ihr zusammenhängt, nur zur mythischen Seite der Lehre Böhme's gerechnet werden kann. Nur in dieser mythischen Form hat sie eine über die Wirklichkeit des Bewußtseyns hinausgehende Transcendenz, welche ihren wahren Principien völlig fremd ist. Zu dieser Transcendenz gehört nicht blos die ganze Bedeutung, welche Böhme Lucifer gibt, sondern auch die auf der Idee seines Falls beruhende Unterscheidung einer urbildlichen und nachbildlichen Welt. Denn das dritte Princip, die materielle Welt, soll nach Böhme ein Gleichniß der paradiesischen Welt seyn, welche geistlich ist, und darinnen verborgen steht, und Gott hat sich also geoffenbart, weil die geistliche Welt der Engel in diesem loco nicht bestanden ist; so hat er dem loco ein anderes Princip gegeben, da doch ein Licht aufgehet und eine liebliche Wonne ist, denn der Fürsaz Gottes mußte bestehen, und mußten eher die ersten Creaturen in der Finsterniß bleiben [44]). Denken wir uns alles dieß, was unstreitig nur zur mythischen Gestaltung der Lehre Böhme's gehört, und, seinen ächt speculativen Ideen gegenüber gehalten, sich von selbst aufhebt, hinweg, so entschwindet ebendamit auch alles Transcendente derselben, und es gibt kein anderes System, in welchem das Wesen Gottes so unmittelbar in die Wirklichkeit des Bewußtseyns eintritt. Alle Schranken, die das Diesseits vom Jenseits trennen, sind mit Einem Male

---

43) Von wahrer Gelassenheit 2, 9.

44) Drei Principien 8, 4.

gefallen, in der Natur, in dem Selbstbewußtseyn des Menschen schließt sich das innerste Wesen Gottes auf, in der Sehnsucht der Finsterniß nach dem Licht, in dem Willen der Natur zu gebären und zu wirken, in den Gedanken des Geistes, die aus dem Gemüthe geboren werden und im Wollen und Begehren sich verwirklichen, erfolgt fort und fort die Geburt des göttlichen Wesens, das ganze Weltall ist die creatürlich gemachte Wesenheit Gottes, in welcher das Leben aller Qualitäten aufblizt, der Sohn Gottes von allen Kräften seines Vaters, wie die Sonne aus den Sternen geboren wird, und der Himmel Kräfte stets in Bildnissen, Gewächsen und Farben arbeiten, zu offenbaren den heiligen Gott, daß er erkannt werde in allen Dingen [45]). Hierin ist die Wahrheit der Böhme'schen Lehre aufs unmittelbarste und anschaulichste ausgesprochen. Jene abstracte Trennung Gottes und der Welt, in welcher Gott nur als unerreichbare Idee über dem endlichen Bewußtseyn schwebt, ist in ihr völlig aufgehoben, Gott ist kein verborgener und verschlossener, kein jenseitiger und transcendenter, sondern ein unmittelbar gegenwärtiger und darum auch wahrhaft lebendiger, derselbe Proceß, in welchem alles natürliche und geistige Leben sich bewegt, ist der Lebensproceß Gottes selbst, weil es immer nur dieselben Principien sind, durch welche alles Seyn und Leben bedingt ist. Der wesentliche Mangel dieser Lehre aber, auf welchen alles, was sonst gegen sie eingewendet werden kann, zurückgeführt werden muß, ist, daß sie in der Dualität ihrer Principien stehen bleibt, und diese nicht selbst wieder in einer Einheit zu begreifen weiß, zu welcher sie sich nur als die Momente der durch sie sich hindurchbewegenden Idee verhalten würden. Die Lehre Böhme's steht in der nächsten Verwandtschaft mit dem manichäischen Dualismus, nur unterscheidet sie sich, was freilich ein sehr wichtiges Moment ist, von dem-

45) Aurora 2, 31.

selben dadurch, daß sie das im Manichäismus Gott feindlich entgegenstehende und ihm durchaus entgegengesezte Princip in das Wesen Gottes selbst versezt. Das an sich böse, Gott widerstrebende, Princip wird daher das dunkle, herbe, scharfe, und der Kampf mit einer feindlichen Macht verwandelt sich in einen immanenten Proceß, ohne welchen in Gott so wenig als in der Natur ein lebendiges Wirken der Kräfte seyn könnte. Demungeachtet ist auch so der Dualismus nicht so überwunden, wie es die Idee Gottes erfordert. Die beiden Principien sind zwar in der Idee Gottes zur Einheit verbunden, aber diese Einheit ist keine übergreifende, und der Proceß, in welchem Gott, um ein lebendiger Gott zu seyn, sich selbst erst aus sich gebiert, ist nur ein einseitiger, denn er besteht nur darin, daß aus dem ersten Princip das zweite vom ersten noch gebundene sich entwickelt, aus der nach dem Lichte sich sehnenden Finsterniß das Licht hervorgeht, der an sich zornige und eifrige Gott zum Vater eines Sohnes wird, in welchem das Herz Gottes, seine Liebe und Sanftmuth sich aufschließt. Indem aber auf diese Weise die ganze Bewegung vom ersten Princip ausgeht, und nur der Fortgang von der Finsterniß zum Licht, vom Zorn zur Liebe, oder von der Natur zum Geist ist, ist das erste Princip das wahrhaft substanzielle und alles, was das zweite Princip in sich begreift, ist gleichsam nur ein Accidens an dieser Substanz, es ist nur die Blüthe oder die Frucht, welche aus dem in dem dunklen Grunde des ersten Princips verschlossenen Keime sich entwickelt. Gott ist daher, ehe er in der an sich seyenden Idee seines Wesens aufgefaßt ist, vor allem Natur, er ist wesentlich Natur. Das zweite Princip steht nun zwar seiner Bedeutung nach höher als das erste, sofern Gott in ihm erst wahrhaft als Gott existirt, und das erste nur der Grund und die Voraussezung dieser göttlichen Existenz ist. Allein wenn die Idee Gottes im zweiten Princip sich in sich selbst vollendet, so sollte dieses Prin-

cip auch die Rückkehr in sich selbst seyn: wie ist aber eine solche in sich selbst zurückgehende Bewegung hier möglich, wenn er nicht an sich schon ist, was in ihm durch den Proceß der beiden Principien nur affirmirt werden soll? Der Grundfehler der Böhme'schen Lehre ist daher mit Einem Worte das noch unfreie Verhältniß, in welchem die an sich seyende Idee Gottes zu den beiden Principien steht, sie sind unmittelbar das Wesen Gottes selbst, während sie doch nur die Momente seyn sollten, durch die sich die Idee hindurchbewegt, um sich mit sich selbst zu vermitteln; der Proceß, in welchem das göttliche Wesen sich selbst gebiert, ist ebendeßwegen nur ein Naturproceß, in welchem der Geist noch durch die Natur gebunden ist, nicht die Voraussezung der Natur ist, sondern vielmehr selbst die Natur zu seiner Voraussezung hat. Gott bestimmt sich nicht als Geist zur Natur, sondern ist unmittelbar die Natur, darum kann er auch nicht als Geist die Rückkehr des Geistes in sich selbst seyn. Sosehr es daher auch als ein Fortschritt des speculativen Denkens anzuerkennen ist, daß Böhme das Wesen Gottes als einen ihm immanenten Proceß auffaßte, so ungenügend erscheint dieser Standpunct darin, daß dieser Proceß nur ein Naturproceß ist, in welchem der dunkle Grund der Natur immer das Ueberwiegende bleibt, welchem gegenüber der Geist sich nicht frei zu sich selbst verhalten kann [46]).

---

46) Aus dieser Analyse des Systems ist erst deutlich zu sehen, wie das mythische Element, das Böhme in dem Fall Lucifer's in dasselbe aufnahm, mit der eigentlichen Grundlage derselben streitet. Ist die Welt Lucifer's und mit ihr die dritte Welt erst durch den Fall Lucifer's entstanden, so ist die paradiesische Welt das Erste. Dadurch würde aber die ganze Ordnung der Principien verkehrt, da das zweite Princip nie die Voraussezung des ersten seyn kann: die Idee eines Abfalls paßt daher überhaupt nicht in das System Böhme's, und es ist klar,

Mit der Theologie Böhme's steht seine Christologie in einem so engen Zusammenhang, daß sie in ihr im Grunde schon ganz enthalten ist. Ist das Wesentliche der Christologie, daß Gott als Mensch geboren wird, so hat ja auch schon die Theologie die Geburt Gottes zu ihrem Hauptinhalt, und wenn die ewige Geburt des göttlichen Wesens, durch welche Gott sich selbst gebiert, in der ganzen Natur erfolgt, so kann die Menschwerdung Gottes, durch welche Gott als Mensch geboren wird, nur dieselbe Geburt im Menschen seyn, welcher auch nach Böhme nur die kleine Welt in der großen ist. Als Mensch wird also Gott geboren, wenn in derselben Dualität der Principien, in welcher in der Natur das Wesen Gottes besteht, im Menschen das erste Princip zum zweiten sich fortbewegt, und Christus als der menschgewordene Sohn Gottes ist daher nichts anders, als das dem Menschen an sich inwohnende, aber aus seinem dunkeln Grunde zu seiner vollen Realität erst sich entwickelnde lichte Princip. Die allen Mystikern mehr oder minder eigene Lehre, daß Christus oder der Sohn Gottes vor allem innerlich in uns seyn muß, daß der wahre Christus nur das Licht und Wort Gottes in uns ist, oder, wie Weigel sagt [47]), das von Gottes Finger in aller Menschen Herz eingeschriebene Buch des Lebens, woraus, obgleich es nicht alle lesen können, alle Bücher geschrieben sind, hat in dem immanenten Verhältniß Gottes zu der Welt und dem Menschen, wie es der Böhme'schen Lehre von der Dualität der Principien zu Grunde liegt, ihren tiefsten Grund. So einfach aber diese Christologie zu seyn scheint, so kommt es doch erst darauf an, das mythische und das speculative Element in der Darstellung Böhme's genauer auseinanderzuhalten. Wie in die Theologie Böhme's der

---

daß die mythische Form von seinem speculativen Inhalt genau zu unterscheiden ist.

47) Vgl. Dorner a. a. O. S. 226.

Fall Lucifer's mythisch eingreift, so spielt in der Christologie der Fall des Menschen eine ähnliche Rolle. Wie dem Fall Lucifer's die paradiesische Welt voranging, so befand sich auch der Mensch ursprünglich in einem paradiesischen Zustand. Er war ganz und vollkommen, war kein Mann und auch kein Weib, ein recht und wahrhaftig Bild und Gleichniß Gottes, alles war himmlisch an ihm, wie der Mensch am Tage der Auferstehung wieder seyn wird. Doch beschreibt Böhme selbst diese Vollkommenheit des Menschen auch wieder als einen Zustand der Indifferenz, in welchem der Mensch, ob er gleich nur in der paradiesischen Welt leben und qualificiren sollte, allen drei Welten oder Principien auf gleiche Weise angehörte. Er hatte zwar das paradiesische Centrum in sich, den von Gott eingeblasenen paradiesischen Athem oder Geist, den heiligen Geist, und hätte aus seinem Willen, durch die Erweckung seines Centrums ein himmlisches Heer ins Paradies gebären können, ohne Noth und Angst und ohne Zerreißung (ohne in die Getheiltheit des Daseyns und die ganze Mannigfaltigkeit der Differenzen einzugehen, welche der endlichen Welt angehört und sich besonders in dem Unterschied der Geschlechter darstellt, welchen Böhme wie Scotus Erigena als eine Folge des Falls betrachtet), aber er hatte auch die Kraft und Eigenschaft aller Creaturen in sich, weil er ja, wenn er Gottes Gleichniß seyn sollte, alle drei Principien, die Qualität der Finsterniß, die Qualität des Lichts und die Qualität dieser Welt in sich haben mußte, und mit dieser Dreiheit der Principien ist auch der Streit in ihm gesezt. Es war ein großer Streit, alles zog in Adam und ausser Adam, und wollte Adam haben, denn er war ein großer Herr, genommen aus allen Kräften der Natur, die drei Reiche stritten um ihn, das Herz Gottes wollte ihn haben im Paradies, und in ihm wohnen, aber auch das Reich der Grimmigkeit wollte ihn haben, und ebenso das Reich dieser Welt, und in diesem Streite der drei Reiche und Prin-

cipien sezte Adam seine Imagination und Lust ins Reich dieser Welt und die reine paradiesische Welt wurde finster, der Geist dieser Welt fieng ihn, da wurde er an Gott blind, und sah nicht mehr Gott und seine Jungfrau in seinem Gemüthe, er war nicht in Gott mit seinem Gemüthe, sondern im Geist dieser Welt und ward am Reiche Gottes unmächtig, fiel nieder und schlief. Den Fall Adams sezt Böhme in den Schlaf, in welchen Adam verfiel, sein Fall war aber dieser Schlaf selbst. Vor diesem Schlaf war Adam in Engelsgestalt, nach dem Schlaf hatte er Fleisch und Blut, das dritte Princip, das den ganzen Menschen gefangen hält, der Geist der Sterne und Elemente, bekleidete ihn mit Fleisch und Blut. Die Jungfrau, die in Adams Fall von ihm entwich, war von Anfang an mit ihm vermählt, als die edle und züchtige Jungfrau der Weisheit Gottes, deren Bild Adam in seinem Gemüthe erblickte, und deren jungfräuliches Bild er aus sich gebären sollte. Wie der Fall Adams darin bestund, daß ihm im Schlaf diese Jungfrau entwich, so wurde ihm dagegen in eben diesem Schlaf die Eva als die Frau dieser Welt zu diesem zerbrechlichen Leben geschaffen. Der Mensch ist so zwar gefallen, aber der gefallene Mensch ist nicht verloren. Die holdselige Liebe, das ist, der eingeborene Sohn des Vaters, geht in ihm auf, und grünet wieder in Adam im Centrum seiner Lebensglut, denn im Centrum jeder Lebensglut ist auch ein Centrum der Wiedergeburt, in welchem das Herz oder der Sohn Gottes aufgehen muß. Dieß ist der Zusammenhang, in welchem hier Fall und Erlösung in einander eingreifen, aber ebendamit sind wir auch auf den Punct gekommen, auf welchem sich zeigt, wie die ganze Geschichte des Falles, wie sie Böhme darstellt, nichts anders ist, als die mythische Einkleidung der Idee, daß auch in dem Menschen, wie überall, das eine Princip von dem andern nicht getrennt ist, und wenn auch das erste Princip zunächst das überwiegende in ihm ist, doch auch das zweite sein Recht

in ihm hat, und nie aufhören kann, seine Macht in ihm geltend zu machen. Darum kann nun auch jene Himmelsjungfrau selbst nach dem Falle Adams so wenig von ihm lassen, als die Braut von ihrem Bräutigam: sie ruft stets dem Herzen Gottes, daß es wolle ihren Gespielen erlösen von dem finstern Wurm. Die Jungfrau, als das im Menschen wirkende höhere geistige Princip, ist demnach die Ursache, daß das Band, das den Menschen mit Gott vereinigt, nicht völlig sich auflöst, sondern aufs neue geknüpft wird. So klar hier der Gedanke aus seinem Bilde hervortritt, so ist es nun doch eben diese Jungfrau, in welcher Böhme das eigene mythische Band, mit welchem er Bildliches und Speculatives in einander verknüpft, in seine Christologie noch tiefer hineingeschlungen hat. Sie ist eine der schönsten mythischen Anschauungen Böhme's, aber auch eine sehr ins Unbestimmte verfließende Gestalt, die auf verschiedene Weise in das System Böhme's eingreift. Es ist schon bemerkt worden, daß Böhme die klare Anschauung des innern Organismus seines Systems am meisten dadurch verrückt, daß er die dritte Welt, oder das dritte Princip nicht als das nimmt, was es allein seyn kann, wenn zu den beiden einander entgegengesezten Principien noch ein drittes hinzukommen soll, nämlich als das Ineinanderseyn derselben in der geschaffenen endlichen Welt, sondern es vielmehr als die nachbildliche Welt von der urbildlichen, in den beiden ersten Principien stehenden, unterscheidet. Von demselben Gesichtspunct aus ist ihm nun auch die himmlische Jungfrau nicht, wie man zunächst erwarten sollte, die ideale Anschauung des Sohns als des dem Menschen inwohnenden lichten Princips, sondern die dritte Welt, jedoch nur in ihrer reinen ätherischen Gestalt, nicht in ihrer materiellen Sichtbarkeit. Sie steht selbst wieder vermittelnd zwischen der urbildlichen und abbildlichen Welt als ein Bild, in welchem einerseits der dreieinige Gott sich selbst abspiegelt, andererseits die Ideen, nach welchen die sichtbare Welt ge-

schaffen ist, in ihrer Einheit begriffen sind. „Denn des Vaters Eigenschaft stehet im Feuer und Licht, und ist selber das Wesen aller Wesen: er ist der Ungrund und Grund, und theilet sich in der ewigen Geburt in drei Eigenschaften als in drei Personen, auch in drei Principien, da ihr doch in der Ewigkeit nur zwei im Wesen sind, und das dritte als ein Spiegel der ersten beiden ist, aus welchem diese Welt als ein greiflich Wesen in Anfang und Ende geschaffen ist“ [48]). Das dritte Princip ist nämlich, wie Böhme sagt, als eine Magie vor Gott gestanden und ist nicht ganz offenbar gewesen; so hat Gott auch kein Gleiches gehabt, da er hätte mögen sein eigen Wesen erblicken, als nur die Weisheit, das ist seine Lust gewesen, und sie ist in seinem Willen mit seinem Geiste als ein großes Wunder in der lichtflammenden göttlichen Magie vor dem Geiste Gottes gestanden, als die Offenbarung der heiligen Dreieinigkeit, nicht daß sie aus ihrem Vermögen und Gebären Gott offenbarte, sondern das göttliche Centrum als Gottes Herz oder Wesen offenbaret sich in ihr. Also ist diese Jungfrau der Weisheit ein Spiegel der Gottheit, darinnen der Geist Gottes sich selbst sieht sowohl, als alle Wunder der Magie, welche mit der Schöpfung des dritten Princips sind ins Wesen gekommen, und ist alles aus dem großen Mysterium (das der ideelle Inbegriff alles dessen ist, was die ewige Natur vermag) geschaffen worden, und diese Jungfrau der Weisheit Gottes ist im Mysterium gestanden und in ihr hat der Geist Gottes die Formungen der Creaturen erblickt, denn sie ist das Ausgesprochene, was Gott der Vater aus seinem Centrum der lichtflammenden göttlichen Eigenschaft, aus seines Herzens Centrum, aus dem Worte der Gottheit mit dem heiligen Geist ausspricht, sie stehet vor der Gottheit als ein Glas oder Spiegel der Gottheit, darin sich die Gottheit sieht, und in ihr stehen die gött-

48) Von der Menschw. J. Chr. Thl. I. 1, 14.

lichen Freudenreiche des göttlichen Willens, als die großen Wunder der Ewigkeit, welche weder Anfang noch Ende noch Zahl haben, sondern es ist alles ein ewiger Anfang und ein ewiges Ende [49]). In dieser höchsten Bedeutung ist diese Jungfrau dieselbe göttliche Weisheit, welche seit alter Zeit als der absolute Refler des göttlichen Wesens betrachtet worden ist, oder sie ist dieselbe Einheit der göttlichen Ideen, in welcher, als der zweiten seiner vier Grundformen, Scotus Erigena die uranfänglichen Ursachen der Dinge begreift, welche der Vater in seinem Worte vor allem Geschaffenen präformirte, nur mit dem Unterschied, daß Böhme in dieser Jungfrau das dreieinige Wesen Gottes selbst, somit auch den Sohn sich reflectiren läßt. Wie die Jungfrau auf diese Weise Gott und Welt, Urbild und Abbild vermittelt, so ist sie auch die Vermittlerin zwischen Gott und dem Menschen. Sie war, wie schon bemerkt worden ist, gleich anfangs mit dem Menschen vermählt, ja Adam war selbst als das Bild

---

49) A. a. O. 12. Vgl. die Principien 18, 22.: „Es ist die Jungfrau der Zucht, die das starke Fiat Gottes zum Werkzeug hat, damit sie alles schaffet und im Anfang geschaffen hat, und erblicket sich in allen geschaffenen Dingen, daß die Wunder aller Dinge durch sie an den Tag gebracht werden." Um das Verhältniß der Jungfrau zum Sohn zu bestimmen, kann man sagen, was der Sohn immanent ist in der unmittelbaren Identität mit dem Vater, ist die Jungfrau in dem Verhältniß Gottes zur Welt. In ihr ist die durch den Willen Gottes geschaffene Schöpfung der Welt mit der Geburt des Sohns aus dem Vater identisch. Nur in diesem Sinne kann ich es verstehen, wenn Böhme a. a. O. sagt: Gott gebiert allein sein Herz in seinem Sohn, wenn er aber den Willen faßt, die Kraft zu gebären, so ist das Fassen sein Wort, das der Vater spricht aus sich, aus dem Willen vor dem Willen, und das Ausgesprochene ist die ewige Weisheit Gottes, die Jungfrau mit dem Fiat.

Gottes eine züchtige Jungfrau in reiner Liebe. Mit dem himmlischen Bilde im Geiste Gottes hat er auch das lebendige Wort Gottes empfangen, und dieses Wort war umgeben mit der göttlichen Jungfrau der Weisheit. Der Seele Bild stund in dem jungfräulichen Bilde, welches in der Gottheit von Ewigkeit erblickt worden war, und Adams reines Bild war aus Gottes Weisheit, denn Gott wollte sich also in einem Bilde sehen und offenbaren, und in diesem Bilde nach Gottes Geist, nach der Dreizahl war Adam Gottes Kind, nicht allein ein Gleichniß, sondern ein Kind geboren aus Gott, aus dem Wesen aller Wesen [50]). Der Fall des Menschen konnte nur die Entweichung der Jungfrau zur Folge haben, dagegen konnte aber auch die Erlösung und Menschwerdung nicht ohne die Jungfrau geschehen. Die Menschwerdung ist die Menschwerdung des Worts, das Wort aber, das menschgewordene, ist Böhme das von Gott im Paradiese gesprochene Wort der Verheißung vom Schlangentreter. Dieses Wort ist als der Funke der Liebe, welcher von Ewigkeit im Herzen Gottes war, aus dem Herzen und Munde Gottes ausgegangen, es hat sich in Adam und Eva in das Centrum ihres Lebenslichts eingebildet und mit der Jungfrau der Zucht vermählt, ewig bei Adam und Eva zu bleiben und sie zu schüzen vor den feurigen Essentien und Stichen des Teufels. Dieses Wort sollte die Seele erleuchten und in Zerbrechung des Leibs der Seelen Licht seyn und die Seele durch die Thore der Finsterniß ins Paradies vor Gottes Angesicht führen in das andere Princip, in das Element, da keine Qual ist, und dasselbe Wort ist durch die ersten zween Menschen fortgepflanzt worden von einem auf den andern, im Centrum ihrer Lebensgeburt, und es ist daher einem jeden das Himmelreich in seinem Gemüthe nahe,

---

50) A. a. O. 4, 23 f.

daß er es erreichen kann, so er nur immer will [51]). Dieses Wort ist demnach das mit dem Sohn Gottes identische innere Wort, das der Mensch auch nach seinem Fall als das substanzielle Element seines geistigen Lebens nie verlieren kann, das als der nothwendige Anknüpfungspunct für das ganze Heilsverhältniß, in welchem der Mensch zu Gott stehen soll, immer in ihm muß vorausgesezt werden können. Wenn nun auch, wie Böhme sagt, die Seelen der ersten Menschen und aller Menschenkinder vom ersten Princip zu hart angesteckt waren, als daß das Wort vom Schlangentreter sich alsbald in der Seele einbilden konnte, so wirkte doch dieses Wort fort und fort, und es kann nur von einer der äussern Geburt Christi vorangehenden, in der Menschheit im Ganzen ihren Verlauf nehmenden, Menschwerdung des Worts verstanden werden, wenn Böhme sehr emphatisch sagt: Es ist aber nicht dießmal das Wort zur Menschwerdung erst aus dem hohen Himmel über den Sternen heruntergefahren und Mensch worden, wie die Welt in Blindheit narret. Nein, sondern das Wort, das Gott im Paradies sprach vom Schlangentreter, welches sich in die Thoren des Lebenslichts einbildete, im Centrum der Himmelspforte inne stehend, und im heiligen Gemüthe des Menschen empfindlich, wartend bis auf diese Zeit, dasselbe Wort ist Mensch worden, und ist das göttliche Wort wieder in die Jungfrau der göttlichen Weisheit, welche Adams Seele ward neben dem Wort gegeben zu einem Licht, und dem Wort zu einem Diener, eingegangen [52]). Wie das Wort und die Jungfrau von Anfang zusammengehören, und das Band beider auch dann nicht gelöst werden kann, wenn in Folge des Falls die Jungfrau zwar entweicht, das Wort aber zurückbleibt, so kann die Wiederherstellung vom Fall nur dadurch geschehen, daß das

---

51) Drei Principien 17, 107 f.
52) Vgl. Gnosis S. 602.

Wort wieder in die Jungfrau eingeht. Durch dieses Eingehen des Worts in die Jungfrau wird die Menschwerdung des Worts, die Geburt Christi vermittelt; ein weiteres vermittelndes Moment dieser Art ist nun aber das Eingehen dieser Jungfrau in die Jungfrau Maria. „Ist Christus nach der Schrift von einer reinen Jungfrau ohne Sünde empfangen und geboren, so sagen wir nach unserer Erkenntniß, daß die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren, ist die reine züchtige Jungfrau vor Gott und ist eine ewige Jungfrau, und dieselbige reine geistige Jungfrau Gottes hat sich in Maria eingelassen in ihrer Menschwerdung, und ist ihr neuer Mensch im heiligen Element Gottes gewesen, sie hat sich in ihre jungfräuliche matricem eingegeben und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, so ist das Herz Gottes englischer Mensch geworden, wie Adam war in der Schöpfung“ [53]). Um das Verhältniß der Maria zu dieser himmlischen Jungfrau richtig aufzufassen, ist nicht zu übersehen, daß Böhme dieselbe Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die das Wesen der Person Christi ausmacht, schon auf die Maria überträgt. Es ist ihm zwar, wie er sagt, erkenntlich, daß Maria sowohl als Christus, beide menschliche Essenz gewesen sind, allein das große Geheimniß Gottes ward allda eröffnet, der erste Mensch mit seiner Verborgenheit, der in Tod fiel, wurde wieder lebendig geboren, denn die Gottheit bewegte sich, und das Wort hatte himmlische Wesenheit an sich und eröffnete sich in himmlischer Wesenheit im jungfräulichen Bilde der Gottheit. Das ist die reine züchtige Jungfrau, darin das Wort des Lebens Mensch ward, und also ward die äussere Maria mit der hochgebenedeiten himmlischen Jungfrau geziert, in ihr wurde das Verstorbene und Verschlossene der Menschheit wieder lebendig und also ward sie hoch gradirt, gleich dem ersten Menschen vor

53) Vergl. Gnosis S. 603.

dem Fall und wurde eine Mutter des Thronfürsten. — Wie der Mensch in der Jungfrauschaft in Gottes Weisheit erschaffen war, so sollte er auch wieder in die Jungfrauschaft eingehen. Das geschah in Maria, der verschlossenen Jungfrau, in ihr hat sich das Wort oder die Kraft des Lebens Gottes in die Menschheit als in die verstorbene und verlassene Jungfrauschaft wieder eingegeben und das jungfräuliche Leben wieder eröffnet. Das Wort hat sich allenthalben eröffnet, auch in jedes Menschen Lebenslicht, und fehlet nur daran, daß sich der Seelen-Geist darein ergebe, so zeucht er die ewige Jungfrauschaft wieder an, nicht als ein Kleid, sondern aus seiner eigenen Essenz in ihm wird Gott geboren, denn Maria wurde mit allen Töchtern Eva's irdisch geboren, aber der Bund der Liebe Gottes weisete in ihrer Essenz, daß Gott wollte allda in ihr das Leben wieder aufschließen. Wir können von der Maria, ehe sich Gottes Herz bewegte, nicht sagen, daß sie sey eine ganz vollkommene Jungfrau gewesen, sondern sie war eine natürliche Tochter Eva's, aber das sagen wir mit Grund, in Maria sowohl als in allen Adamskindern sey die ewige Jungfrauschaft im Bunde der Verheißung verschlossen gelegen, gleich als im Tode, und doch auch nicht in Gott verwesen, denn der Name Jesus aus Gottes Centrum oder Herz hat sich von Ewigkeit in die Jungfrau der Weisheit Gottes als ein Spiegel mit eingebildet, und ist dem Centrum des Vaters, als des Feuers und Grimmes, entgegengestanden in der Liebe, im Lichte der Licht-Essenz, und ward auch der Mensch in derselben Essenz im Namen Jesus versehen, ehe der Welt Grund gelegt ward, da Adam noch in himmlischer Essenz ohne ein natürliches oder creatürliches Wesen war, denn in der Weisheit ward der Fall erkannt, ehe der Mensch zur Creatur ward, und solches nach des Feuers Eigenschaft, nicht in der des Lichts, sondern nach dem ersten Princip [54]). Da demnach die Jung-

54) Menschw. 8, 5. 9, 9 f.

frau, aus welcher Christus geboren ist, sowohl irdisch als himmlisch ist, so kann Christus ebensowohl aus der einen als aus der andern geboren seyn, und es fehlet nicht an Stellen bei Böhme, nach welchen er nichts wahrhaft Menschliches in Christus anzuerkennen scheint. Es ist, wie er sagt [55]), eine neue Creatur im Menschen geworden, die Gott heißt, aber es ist nicht nur das Wort vom Vater nicht abgetrennt, es bleibt vielmehr ewig im Vater und ist an allen Enden gegenwärtig im Himmel des Elements, in welches er eingegangen, sondern er schärft auch gar sehr ein, daß diese neue Creatur im heiligen Element nicht ist von der Jungfrau Fleisch und Blut geboren, sondern von Gott aus dem Element in voller Fülle und Einigung der heiligen Dreifaltigkeit. Doch sey die Leiblichkeit des Elements dieser Creatur unter der Gottheit, denn die Gottheit sey Geist und das heilige Element sey aus dem Worte von Ewigkeit geboren, und der Herr sey in den Knecht eingegangen. Dieses Element, das der Leib der heiligen Jungfrau ist, nennt Böhme den ternarius sanctus, die heilige Erde, und in diesen ternarius sanctus ist die unsichtliche Gottheit eingegangen, daß sie eine ewige Vermählung sey; Gott und ternarius sind Ein Ding geworden, nicht im Geiste, sondern im Wesen, wie Leib und Seele, und wie die Seele über dem Leib, so auch Gott über dem ternarius. Der ternarius sanctus ist unser rechter Leib im Bilde, welchen wir verloren haben, diesen hat nun das Herz Gottes an sich genommen zu einem Leibe, und dieser edle Leib ist der Maria mit der züchtigen Jungfrau Gottes angezogen worden, nicht als ein Kleid, sondern ganz mächtig in ihre Essentien, und doch den Essentien dieser Welt des Fleisches und Blutes im Leibe der Maria unfaßlich, aber der Seele der Maria faßlich, denn die Seele trat in den ternarius sanctus. Also hat sich das Wort im ternarius

55) Drei Principien 18, 42.

sanctus in die Irdigkeit eingelassen, und eine wahrhaftige Seele aus den Essentien der Seele der Maria, wie alle Menschen empfangen, aber nicht unsern Leib, denn wenn er auch unsern Leib an sich genommen hat, so hat er ihn doch nicht mit dem **ternarius sanctus** vermischt, weil der Tod in ihm steckte [56]). Einen wirklichen menschlichen Leib hatte demnach Christus nicht, sondern nur den reinen himmlischen, welchen der Mensch vor der Sünde hatte, seine Seele dagegen sey unsere Seele gewesen, weil er keine fremde Seele haben durfte, und es soll daher auch nicht gesagt werden, daß der ganze Christus mit Leib und Seele sey vom Himmel gekommen, denn er habe keine Seele aus dem **ternarius sanctus** mitgebracht; zugleich wird aber doch wieder gesagt, die himmlische Jungfrau sey die Seele im **ternarius sanctus** gewesen, diese habe er mitgebracht, unserer Seele zu einer Braut. Ueberhaupt ist, was Böhme über die Seele Christi sagt, noch ein besonders unklarer Punct seiner Christologie. Er spricht von einer doppelten Geburt der Seele Christi. Die Seele Christi sey zugleich in der neuen und dann auch der alten irdischen Creatur geboren worden. Daß dieß geschehen konnte, habe seinen Grund darin, daß der Seelen Thor im ersten Princip im Qual der Ewigkeit steht, und in die tiefen Thore der Ewigkeit reichet, in des Vaters urkundlichsten Willen, mit welchem er die Thore der Tiefe zersprengt und im ewigen Licht erscheint. Weil nun das Wort Gottes im Vater ist, und aus dem Vater ausging ins Element, und dasselbe Wort dem Menschen in seinem Falle aus dem Element durch die Stimme des Vaters mit der Verheißung vom Schlangentreter wieder aus Gnade gegeben ward ins Centrum des Lebenslichts, so fing die natürliche Seele Christi mit ihrer ersten Anzündung im Centrum ihres Lebenslichts, wo sich das Wort der Jungfrau Maria ein-

---

56) A. a. O. 22, 72.

gesezt hat, durch das Wort im Vater der Ewigkeit das Princip Gottes des Vaters im Licht. Also ward Christus nach dieser Gestalt Gottes des Vaters natürlicher ewiger Sohn, und wurde die Seele Christi im Worte eine selbstständige natürliche Person in der heiligen Dreifaltigkeit, und ist in der ganzen tiefen Gottheit keine solche wunderliche Person mehr als dieser Christus [57]). So sehr man auch hier die klare Entwicklung vermißt, so kann doch wohl der wahre Sinn dieser Worte nur der seyn, daß das Menschliche, wenn man auf den substanziellen ewigen Grund in der Seele oder im Geiste des Menschen zurückgeht, an sich auch das Göttliche ist, somit auch das von Anfang an dem Menschen inwohnende Wort kein anderes als dasselbe im ewigen Wesen der Gottheit, und wenn wir alles zusammennehmen, so ist es überhaupt immer wieder dasselbe immanente Verhältniß Gottes und des Menschen, worauf die ganze Christologie Böhme's ihren Principien gemäß hinzielt. Was ist jene himmlische Jungfrau anders als die urbildliche Menschheit, durch deren Erneuerung nur was an sich schon im Menschen ist, sich verwirklicht? Und was ist demnach der aus der Jungfrau geborene Christus selbst anders als der urbildliche Mensch, welcher in seinem Unterschied von dem natürlichen und creatürlichen die Einheit des Menschen mit Gott in sich darstellt? Wenn daher Böhme die die Person constituirenden Elemente in Einem Begriffe zusammenfaßt, so ist es immer nur dieselbe Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Creatürlichen und Ewigen, auf welche seine ganze Lehre von den Principien zurückführt. „Also ward die Wesenheit der Ewigkeit in Gott seiner ganzen Tiefe nach ohne Grund und die Wesenheit des verstorbenen Adams in der Menschheit Eine Wesenheit, ganz ein einiges Wesen, daß also die Creatur Christus mit seiner Wesenheit zugleich auf

57) A. a. O. 18, 53.

einmal den ganzen Vater erfüllete, der ohne Ziel und Grund ist, aber die creatürliche Seele blieb, und ist eine Creatur, und nach dem dritten Princip, als von der Creatur, ist dieser Christus eine Creatur und König der Menschen ebensowohl, als nach dem andern Princip, ein Kind des ungründlichen Vaters. Was der Vater in seiner ungründlichen Tiefe ist, das ist der Sohn in seiner Creatur, denn die Kraft in der Creatur ist mit der Kraft ausser der Creatur Eine Kraft, Eine Wesenheit, in der die Engel und Menschen wohnen, sie gibt Paradies und fürstliche Wonne, aber in der Menschheit gibt sie auch Fleisch und Blut, darum ist und bleibt sie auch eine Creatur, aber nicht geschaffen, sondern geboren, einertheils aus Gott von Ewigkeit und anderntheils aus der Menschheit, und ist Gott und Mensch Eine Person geworden, Ein Christus, Ein Gott, Ein Herr, Eine heilige Dreifaltigkeit in der Menschheit und auch zugleich überall" [58]). Mit gutem Grunde will daher Böhme die Creatur Christi nicht aufheben, daß er nicht sollte Creatur seyn [59]), weil ja Gott nur in der Einheit des Endlichen und Unendlichen als Mensch geboren werden kann; aber ebensosehr hält er auch fest, daß Gott oder die Dreieinigkeit in der Creatur Christi nur so ist, wie er überall ist, denn so wenig Gott allein an Einem Orte wohnet, sondern die Fülle aller Dinge ist, so wenig hat Gott sich auch nur in Einem Stücklein beweget, weil er nicht abtheilig, sondern überall ganz ist. Wo er sich offenbart, da ist er ganz offenbar [60]), so kann er daher auch in Christus nur so offenbar seyn, wie er in allen Wesen als der dreieinige Gott sich selbst gebiert. So durchbricht diese Mystik die engen Schranken des kirchlichen Dogma und gibt dem Inhalt desselben eine allgemeine ideelle Bedeutung;

---

58) Menschw. 9, 23.
59) A. a. O. 8, 9.
60) A. a. O. 8, 7.

was Christus als diese bestimmte einzelne Person ist, ist ihr zugleich das Wesen der mit Gott einigen Menschheit überhaupt.

Als ein weiteres Glied dieser mystischen Reihe darf hier auch noch die Lehre der Quäker sich anschließen [61]). Was allen diesen Mystikern gemeinsam ist, daß sie das Verhältniß des Menschen zu Gott und Christus als ein inneres immanentes betrachten, als ein Verhältniß, das sich seinen lezten Gründen nach nur daraus erklären läßt, daß die Einheit Gottes und des Menschen nicht blos eine zeitliche, von einem einzelnen Puncte aus entstandene, sondern eine an sich seyende ist, so wenig sie auch diese an sich seyende gottmenschliche Einheit auf einen klaren und bestimmten Begriff zu bringen wissen, ist ein Hauptpunct der Lehre der Quäker. Daß Gott Vater, Sohn und Geist ist, sezen sie voraus, ohne dieses Verhältniß näher zu bestimmen: was Gott an sich ist, lassen sie auf sich beruhen, um sogleich auf den Hauptsaz zu kommen, daß Gott wesentlich Offenbarung, oder, wie sie diesen Saz näher bestimmen, daß es keine Erkenntniß des Vaters gibt, ausser durch den Sohn, und keine Erkenntniß des Sohns, ausser durch den Geist, und daß Gott durch den Geist sich selbst immer geoffenbart hat [62]). Es gibt daher eine innere unmittelbare Offenbarung, welche bei jeder äussern schon vorausgesezt werden muß, und ein immanentes Princip dieser Offenbarung, das sie den Samen, die Gnade, das Wort Gottes, das innere Licht nennen, in welchem der Mensch das Princip der absoluten seligmachenden Wahrheit in sich selbst hat [63]). Wie sich dieses innere Princip zum Wesen Gottes an sich verhält, wird nicht weiter erklärt, sondern

---

61) Vgl. Rob. Barclaii Theologiae vere christianae Apologia. Lond. 1729.

62) A. a. O. S. 11.

63) A. a. O. S. 106 f.

nur gesagt, man dürfe unter demselben nicht das Wesen Gottes an sich verstehen, da die absolut reine und einfache Natur Gottes weder theilbar noch leidensfähig sey; es sey ein geistiges, himmlisches, unsichtbares Princip und Organ, in welchem Gott als Vater, Sohn und Geist wohne, das als Princip des göttlichen Lebens in jedem nach seinem bestimmten Maaße sey, und als Same des Guten in allen wirke, das von Gott und Christus nie getrennt werden könne, so daß, wo es ist, auch Gott und Christus verborgen und verhüllt sey. Es ist mit Einem Worte der innere Christus, und dieselbe Geschichte, welche die Evangelien äusserlich vor sich gehen lassen, nimmt hier innerlich ihren Verlauf. Als der geistige Leib Christi, als das Fleisch und Blut Christi ist dieses göttliche Princip vom Himmel gekommen, damit alle Heiligen von ihm essen und zum ewigen Leben genährt werden, und wie es gegen alles Böse zeugt, so wird es auch vom Bösen gekreuzigt, unterdrückt und getödtet; wo es aber aufgenommen und in seiner natürlichen Wirksamkeit nicht gehemmt wird, da gestaltet sich Christus und steht als neuer Mensch im Herzen auf. Dieser innere Christus soll der Wahrheit und Realität des von der Jungfrau Maria Geborenen keinen Eintrag thun; denn wenn auch Christus in uns wohnt, so wohnt er in uns nicht unmittelbar, sondern mittelbar, d. h. sofern er in jenem göttlichen Princip ist, während er als das ewige Wort bei Gott unmittelbar in jenem heiligen Menschen wohnte. Hiemit ist aber eigentlich nur dieß gesagt, daß jenes innere Princip mittelbar Christus ist, sofern es innerlich ist, was Christus äusserlich ist, wobei nun eben dieß die Frage ist, welche Bedeutung der äussere Christus haben soll, wenn seine Bedeutung schon in das innere Princip gesezt ist, wenn das innere Princip seine seligmachende Wirkung, wie die Quäker lehren, sogar in solchen hat, welche nicht einmal eine Kenntniß des äussern geschichtlichen Christus haben? Ebenso wenig ist das

Verhältniß, in welchem dieses innere göttliche Princip zur Natur des Menschen steht, gehörig vermittelt. Es soll kein bloßes Accidens seyn, sondern eine reale, geistige Substanz, welche, wenn auch der sinnliche, fleischliche Mensch sich dessen nicht bewußt ist, in allen Menschen ist. In allen, auch den Unbekehrten, ist Christus, welcher von diesem reinen und heiligen Princip nie getrennt werden kann, als substanzieller Same, nur ist er in ihnen als der leidende, gekreuzigte und begrabene Christus; wenn er aber nicht wenigstens als substanzieller Same in ihnen wäre, so könnte an sie nicht die Forderung gemacht werden, daß sie ihn in sich erwecken und zum Leben auferstehen lassen, wenn auch gleich dieß nicht durch den Menschen selbst, sondern nur durch die, jeden zu der ihm bestimmten Stunde heimsuchende, Gnade Gottes geschehen kann, sofern er ihr nicht widersteht. Auf der andern Seite aber ist dieses göttliche Princip kein Theil der Natur des Menschen, überhaupt nichts Natürliches, nicht die Vernunft im Menschen, weil diese dem Menschen nur für das Natürliche und Weltliche, nicht für das Geistige und Göttliche gegeben ist. Es kann daher nur als ein übernatürliches Princip gedacht werden, und doch kann es auch nicht auf äusserliche Weise dem Menschen mitgetheilt seyn, da es ja die nothwendige Voraussezung für alles ist, was der Mensch durch äussere Mittheilung in sich aufnehmen soll. Es muß daher doch wieder, als der substanzielle Same, wie es die Quäker nennen, zum Wesen des Menschen an sich gehören, und die Aufgabe wäre nur, dieses an sich Seyende des menschlichen Wesens mit der wirklichen Natur des Menschen zu vermitteln. Dieses Unvermittelte gehört zum mystischen Character dieser Lehre, die Hauptsache aber ist die immanente Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die als der eigentliche Sinn der Lehre der Quäker vorausgesezt werden muß, und der Unterschied zwischen den Quäkern und Böhme kann nur darin gefunden werden, daß Böhme den subjectiven Proceß,

welchen der innere Christus nach der Lehre der Quäker in jedem einzelnen Menschen zu durchlaufen hat, diese göttliche Geburt im Menschen aus dem objectiven Wesen Gottes zu begreifen sucht [64]).

Sechstes Kapitel.

Weitere Versuche einer speculativen Begründung der kirchlichen Trinitätslehre.

Versuche einer speculativen Begründung der Trinitätslehre wurden, wie wir schon gesehen haben, seit der Reformation wiederholt gemacht, nur trug man dabei zugleich kein Bedenken, von der kirchlichen Lehre abzugehen und sich sogar, wie dieß am meisten von Servet geschah, in eine entschiedene Opposition zu ihr zu sezen. Aber auch auf dem Boden der kirchlichen Lehre selbst hielt man es immer wieder nicht für unmöglich, ihr die Form einer speculativen Begründung zu geben. Es kam daher darauf an, den realen Unterschied, in welchem das Verhältniß der Personen zu einander besteht, im Wesen Gottes selbst nachzuweisen und aus

64) Doch muß auch nach der Lehre der Quäker ein gewisser Zusammenhang zwischen dem innern Christus und dem Wesen Gottes angenommen werden. Denn *licet, stricte loquendo nec possit Deus premi, nec Christus, qua Deus est, denuo crucifigi*, so gilt dieß doch auch wieder von Gott selbst: *quum lumen et semen nunquam separetur a Deo et Christo, sed ubi est, ibi etiam Deus et Christus est in illo involutus et velatus, eo igitur respectu, ubi illi resistitur, Deus dicitur resisti et deprimi et Christus crucifigi et occidi.* Vgl. a. a. O. S. 111. 107. Es gehört demnach doch auch wieder zum Wesen Gottes selbst, in diesen endlichen Proceß, welchem der innere Christus unterworfen ist, einzugehen.

demselben zu begreifen. Das Einleuchtendste, was sich in dieser Beziehung darbot, war die Unterscheidung der beiden Thätigkeiten, welche vom Wesen des Geistes nicht getrennt werden können, und daher auch im Wesen Gottes, sofern Gott nur als Geist gedacht werden kann, vorausgesezt werden müssen, des Erkennens und des Wollens. Auf diesem Wege war Melanchthon zu seiner schön erwähnten Auffassung der Trinitätslehre gekommen. Es war dieß derselbe, schon von den Scholastikern eingeschlagene, Weg, auf welchem diese Deduction der bisherigen Trinitätslehre so sehr die Auctorität einer stehenden Theorie erhalten hatte, daß es nach Thomas und Duns Scotus nur sehr wenige Scholastiker gab, die nicht einem solchen Vorgange gefolgt wären. Um so weniger kann es daher befremden, daß auch in der Periode nach der Reformation die Theologen der katholischen Kirche, für welche es auch jezt keinen andern Standpunct der wissenschaftlichen Behandlung des Dogma gab, als den der Scholastik, als Commentatoren der theologischen Systeme der Häupter der Scholastik an demselben Faden fortspannen. Wie sehr diese alte scholastische Darstellungsweise der Trinitätslehre noch immer als die hergebrachte galt, ist am besten aus der beinahe allgemeinen Mißbilligung zu ersehen, welche die entgegengesezte Meinung des Scholastikers Durandus auch jezt noch erfuhr. Man sah es als eine Beeinträchtigung des Mysteriums der Trinität an, zu läugnen, daß die beiden Processionen des göttlichen Wesens, der Sohn und der Geist, anders als durch die Vermittlung des göttlichen Erkennens und des göttlichen Wollens geschehen [1]). Dieser

1) Man vgl. hierüber Franziscus Suarez, welcher Comment. et disput. in I. P. D. Thomae de Deo uno et trino Mog. 1607. 1, 5. S. 360. sagt: *Assertio est in theologia certa, et opinio Durandi temeraria et errori proxima censenda, quia in re gravissima et supernaturali singularis*

Ansicht war auch Roderich von Arriaga, doch neigte er sich auch wieder auf die Seite des Durandus auf eine Weise hin, welche deutlich zeigt, wie sehr es diesen Nachtretern der Scholastik an einer festen Haltung fehlt. Aus diesem Grunde

---

est et aliena a sensu sanctorum. Auch *Rodericus de Arriaga* (Disput. theol. in P. I. D. Thomae. Antw. 1643.) geht T. I. S. 494. auf den Satz: *Processiones divinae sunt per intellectum et voluntatem*, mit der Bemerkung über: *Conclusio nostra contra Durandum. — Constat ex communi theologorum consensu, qui sententiam Durandi notant ut erroneam, quia, cum in scriptura, conciliis et patribus filius Dei dicatur verbum et sapientia patris, necessum est, ut procedat per intellectum, alias non esset verbum.* Es ist daher hier zu Th. II. S. 702 f. noch nachzuholen, daß Durandus (a. S. Porciano) in seinem Commentar zu den Sentenzen L. 1. dist. 6. qu. 2. (vgl. dist. 10. qu. 2.) sich gegen die gewöhnliche Ansicht der Scholastiker ausgesprochen hat. Die Gründe des Durandus sind: 1. Die *Sancti* sagen, *filium procedere a patre natura non voluntate, procedit ergo immediate per naturam;* 2. *ex infinitate divinae essentia provenit, quod sit communicabilis tribus personis, et ex foecunditate ejusdem essentiae seu naturae provenit, quod sit in Deo processio, ergo est immediate per naturam;* 3. argumentirt er *ex creaturis, in quibus naturalis productio filii non est per actum intellectus, vel per alium immanentem actum etiam in his rebus, quae tales actus habere possunt, sed est per immediatam actionem ipsius naturae per formam suam, ergo simili modo intelligenda est generatio et processio in Deo;* 4. *si verbum divinum producitur per actum intelligendi*, so müßte das Denken als *actus immanens* ein *principium productivum* seyn, was es als ein solcher Act nach Aristoteles Metaph. 9. nicht seyn kann, oder es müßte das *intelligere essentiale et commune omnibus personis* seyn, während doch das *producere* das *verbum non est commune.*

mag diese vermittelnde Meinung hier kurz berücksichtigt werden.

Roderich von Arriaga suchte zunächst die Behauptung des Durandus zu widerlegen. Durandus hielt der gewöhnlichen Lehrweise entgegen, jene Processionen gehen aus der Productivität der göttlichen Natur hervor, somit nicht aus dem Verstand, wie ja auch in den Creaturen Verstand und Wille keine andere Person hervorbringen können. Diese Consequenz läugnete R. von Arriaga, weil, wenn auch die Natur nicht unmittelbar für sich wirke, sondern durch ihre Vermögen, das Ganze doch aus ihrer Productivität hervorgehe. Ueberdieß könne man, worauf Roderich besonderes Gewicht legt, von den Creaturen nicht auf das Wesen Gottes schließen. Dieß Leztere ist im Grunde das einzige Bemerkenswerthe in den höchst unerheblichen Argumenten, die hier einander gegenübergestellt werden. Wichtiger ist dagegen das Bedenken Roderichs, ob schon daraus, daß es in der Gottheit nur zwei immanente Processionen gibt, bewiesen werden könne, daß sie durch Verstand und Wille vermittelt werden, und ob somit, abgesehen von der Auctorität der Schrift und der Väter, die Meinung des Durandus aus der Natur der Sache selbst zu widerlegen sey. Dieß behaupten Viele, indem sie 1. so argumentiren: keine Substanz wirkt unmittelbar, also können die göttlichen Processionen nur aus dem Verstand und dem Willen, nicht aus der Natur oder der Substanz hervorgehen. Dieses Argument erklärt Roderich für falsch, weil sich andere, von Verstand und Willen verschiedene, Vermögen denken lassen, und weil der Schluß von der Creatur auf Gott nie zulässig sey; sonst müßte ja Gott ein von ihm verschiedenes Vermögen haben, durch welches seine Wirksamkeit nach innen und aussen vermittelt würde, was häretisch wäre. Argumentirte man 2. so: wenn der heilige Geist nicht durch den Willen, sondern durch die Natur hervorginge, so wäre kein Grund vorhanden, warum er nicht vom Vater

allein hervorgehen sollte, — so erwiederte Roderich, daß auch, wenn er durch den Willen hervorgehe, die Schwierigkeit dieselbe bleibe, weil ja der Vater auch einen Willen habe, wie er eine Natur und eine erkennende Thätigkeit habe. So gut er daher den Sohn allein hervorbringt, kann er auch den Geist allein hervorbringen, wie die Griechen lehren, die gleichwohl annehmen, daß er durch den Willen hervorgebracht werde. 3. Das Argument, daß, weil die geistigen Creaturen nur zwei immanente Thätigkeiten haben, Verstand und Willen, dieß auch bei Gott so seyn müsse, kann, wie Roderich behauptet, auch für die Meinung des Durandus geltend gemacht werden. Da man nämlich gewöhnlich die geistigen Wesen von der Seele unterscheidet, und sie unmittelbar aus der Natur Gottes entstehen läßt, so muß es in Gott auch eine unmittelbare natürliche Wirksamkeit geben. Noch besser aber könnte man das Argument so retorquiren, daß man sagt, die geschaffene Persönlichkeit entstehe unmittelbar aus der Natur, nicht aus dem Verstand und Willen, demnach werde auch in der Gottheit die Persönlichkeit unmittelbar aus der Natur entstehen. Dagegen könne nun aber Durandus das schon so oft Gesagte zur Antwort geben, daß bei diesem Mysterium kein Schluß von der Creatur gelten könne, weil in der Creatur gar nichts Aehnliches sey. Denn dort sey eine Mittheilung der Substanz, die Creatur aber theile ihre Substanz nicht durch Verstand und Willen mit, dort werde die Persönlichkeit ohne Hervorbringung der mit ihr identischen Natur hervorgebracht, was bei der Creatur nicht sey. 4. Das Argument, daß, wenn diese Processionen nicht durch Verstand und Willen geschehen, kein Grund davon einzusehen sey, warum der heilige Geist aus dem Sohn hervorgeht, oder eine Person der andern vorgeht, findet Roderich gleichfalls aus dem Grunde nicht statthaft, weil in der Gottheit so Manches ist, was sich aus der Creatur nicht begreifen läßt, sondern seinen Grund nur in der unendlichen Vollkom-

menheit Gottes haben kann: warum soll man also hier nicht sagen, es gehöre zum specifischen Character der Persönlichkeit des Sohns, daß sie den Geist hervorbringt, und zum Character des Geistes, daß er vom Sohn hervorgebracht werden kann? Man müsse hier das Mysterium urgiren. In den Creaturen bringe kein Act des Verstandes physisch einen Willensact hervor, sondern concurrire dabei nur erleuchtend, und doch bringe das göttliche Wort den heiligen Geist physisch hervor, warum also, wenn auch in den Creaturen Verstand und Wille nur im Verhältniß des prius und posterius zu einander stehen können, in der Gottheit die Ordnung der Processionen als nicht durch den Verstand, sondern die Natur bedingt zu denken sey? 5. Das Argument, daß, wenn diese Processionen nicht durch Verstand und Willen geschehen, sich nicht erklären lasse, warum das Wort der Sohn ist, und nicht der unmittelbar durch die Natur hervorgehende heilige Geist, sey auch nur ein auf menschlichen Principien beruhender Schluß, durch welchen die Meinung des Durandus nicht als irrig widerlegt werden könne, wie ja auch so Viele die Schwierigkeit auf andere Weise zu heben suchen. 6. Bei dem Argument, daß die vollkommenste menschliche Thätigkeit die des Verstandes sey, somit auch der Gottheit als die vollkommenste zugeschrieben werden müsse, sey schon die Voraussezung falsch, weil die substanzielle Thätigkeit, durch welche ein Mensch einen Menschen erzeugt, vollkommener sey, als jene accidentelle. Aber auch der Schluß sey nicht richtig, weil in der Gottheit sich andere, unendlich vollkommenere, Thätigkeiten denken lassen, als es in den Creaturen gibt. Ja, man könne von diesem Princip aus nur umgekehrt so argumentiren: die Processionen durch Verstand und Willen sind in den Creaturen nicht gleich, weil die durch den Willen unvollkommener sind, sollen nun der Gottheit gleiche Processionen zugeschrieben werden, so können sie nicht durch Verstand und Willen, sondern nur durch die Natur geschehen. Durch

alles dieß will Roderich von Arriaga darthun, daß die gewöhnlichen Einwürfe gegen die Behauptung des Durandus sich nicht rechtfertigen lassen, daß man überhaupt bei einem über die Vernunft hinausgehenden Mysterium nicht mit Vernunftgründen argumentiren könne, und ebenso wenig der Schluß von den Creaturen seine Gültigkeit habe, weil bei einem solchen Mysterium alle von den Creaturen genommenen Instanzen ihre Bedeutung verlieren. Aber bei allem diesem hat gleichwohl der Widerspruch gegen Durandus seine vollkommene Gültigkeit, und der von Durandus bestrittene scholastische Lehrsaz ist in seinem vollen Sinne aufrecht zu erhalten, nur ist er nicht auf die Vernunft, sondern schlechthin auf die Auctorität zu gründen [2]).

2) Nicht ohne Interesse ist die von diesen modernen Scholastikern in Untersuchung gezogene Frage: *An cognitione creaturarum verbum procedat, et spiritus sanctus per amorem creaturarum sub esse possibili?* oder: *an creaturae pertineant per se ut principium, secundum esse intelligibile, ad productionem verbi?* Man argumentirte so: *Verbum divinum procedit ex perfecta et comprehensiva cognitione essentiae; at essentia nequit comprehendi nisi perfecte intellecta omnipotentia, haec autem non potest sine creaturis possibilibus, ad quas refertur, cognosci: ergo verbum formaliter et per se procedit per cognitionem patris, quatenus ad creaturas possibiles terminatur.* Ebenso argumentirte man ferner daraus, daß die möglichen Creaturen nichts anderes zu seyn scheinen, als das Wesen Gottes selbst, aus dessen Erkenntniß das Wort hervorgeht, so wie daraus, daß die Creaturen in sich vorzustellen eine Vollkommenheit des göttlichen Wesens sey, jede Vollkommenheit aber als Object auf die Production des Worts sich beziehe. Für die Bejahung der Frage berief man sich auf Thomas von Aquino, für die Verneinung auf Duns Scotus, und disputirte über die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Creaturen hin und her. Das Gleiche geschah in Betreff des heiligen Geistes. Man vgl. Gabr. Vasquez Comment. ac disput. in I. P. D.

So wenig soll also mit allen diesen, in dem endlosen Widerstreit des Für und Wider sich umherdrehenden, Argumenten irgend etwas ausgerichtet werden, daß es selbst bei solchen Lehrsäzen, welche ursprünglich nicht auf der Auctorität, sondern auf der Vernunft beruhen, zulezt doch immer bei der hergebrachten Auctorität sein Verbleiben hat. Darum soll die hier gegebene Probe des speculativen Denkens in der

Thomae. Lugd. 1620. T. II. S. 135 f. Vasquez erklärte sich dahin S. 139.: *Nos, qui asserimus, Deum in se ipso absolute perfectum esse, absque ullo ordine ad creaturas, consequenter docemus, non solum verbi productionem, sed etiam spiritus sancti esse perfectam, antequam creaturae possibiles aut intelliguntur, aut amantur.* Dagegen behauptet Roderich von Arriaga in Ansehung des heiligen Geistes a. a. O. S. 566.: *Manifestum est, eum pendere a duabus personis, ut ab objecto amato, in quo sensu etiam pendet a creaturis possibilibus, quia et ex amore earum procedit.* Das Moment der Sache ist, daß die Frage in Erwägung gezogen wird, ob das Verhältniß, in welchem die drei Personen des göttlichen Wesens zu einander stehen, durch die Creaturen, oder die Welt, vermittelt zu denken ist, ob demnach das Trinitätsverhältniß nur ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, oder auch ein Verhältniß Gottes zur Welt ist? Es geschah wohl nicht ohne eine Ahnung der großen speculativen Bedeutung, die in dieser scholastischen Frage liegt, wenn protestantische Theologen sich so über sie äusserten, wie z. B. Quenstedt Theol. didact. polem. P. I. S. 556.: *monstrosissimum est, cognitionem et amorem creaturarum in divinis priorem esse, quam sint ipsae personae divinae. Quis credat, Deum patrem formaliter et per se genuisse filium, suam cognitionem ad creaturas possibiles terminando, et non potius in infinita perfectione filii cognita acquiescendo? Et rursus, Deum patrem et filium inspiratione spiritus sancti non acquievisse in amore spiritus sancti, sed per prius in amore creaturarum terminatum fuisse?*

katholischen Kirche unserer Periode nur als ein Beweis davon gelten, wie diese ächt scholastische Theologie auch jezt noch nicht davon lassen konnte, das Wasser ihrer Weisheit in das alte bodenlose Danaidenfaß zu gießen. Es gibt in der That nichts Unerquicklicheres und Unerträglicheres, als die Disputationen dieser Scholastiker post scholasticismum, welche, nachdem längst das Licht eines andern Tages angebrochen ist, noch in der Nacht der alten Labyrinthe umherirren, und mit ihrer veralteten, geisteslahmen, in den gehaltlosesten Argumenten sich vollends erschöpfenden, Dialektik nicht einmal das Interesse, das der alten Scholastik als einer frischen, durch den Entwicklungsgang des Geistes selbst hervorgerufenen und für ihre Zeit geschaffenen Form des Denkens unstreitig zukommt, für sich in Anspruch nehmen können. Lassen wir daher diese vermoderte Scholastik, über welche die Geschichte längst durch die Vergessenheit, welcher sie sie anheimfallen ließ, gerichtet hat, auch ferner in ihrer Grabesstille ruhen [3])!

---

3) Nur dieß mag hier noch als weiterer Beleg für das obige Urtheil aus dem unendlichen Hin- und Herreden dieser neuen Scholastiker nicht blos über den *intellectus* und die *voluntas*, sondern auch die *intellectio* und *volitio*, sowohl das *principium quod*, als das *principium quo* u. s. w. angeführt werden, wie der Saz des Thomas, daß das Erkennen, als das Princip des Sohns, in der Aehnlichkeit oder der Identität des Erkennenden und des Erkannten bestehe (s. Th. II. S. 686.), von ihnen zulezt genommen wurde. Roderich von Arriaga sagt hierüber a. a. O. S. 523.: *Omnes fere auctores ex processione per intellectum conantur deducere rationem filii, male tamen multi id explicant, recurrendo semper ad solam repraesentationem intentionalem, ut contra Vasquez et recentiores ostendimus, quibus etiam Cajetanus cum aliis Thomistis accedit: ait enim verbum ideo esse filium, quia naturam divinam accipit ex vi*

Es ist bemerkenswerth, daß, während die in die Fußstapfen der Scholastiker tretenden Theologen der katholischen

---

suae processionis: cum enim procedat per intellectum, procedit simile suo principio, quia intellectus intendit assimilare sibi objectum, intellectus autem perfectissimus debet habere perfectissimam similitudinem, quae consistit in communicatione ejusdem naturae, spiritus autem licet accipiat eandem naturam, non tamen ex vi suae processionis, nam divinae voluntati per accidens est, sibi assimilare suum terminum, eo quod voluntas, ut sic non tendat in assimilationem, non enim spiritus procedit ut imago, sed ut impulsus. Haec doctrina rejicienda prorsus est, quia ex aliquibus locutionibus impropriis confundit repraesentationem intentionalem cum physica. — Advertendum hic est, cognitionem, etiamsi dicatur imago et similitudo objecti, vere tamen physice et realiter non esse illi magis similem, quam sit volitio ipsa, vel aliae res pure disparatae, imo, quo perfectior est cognitio de objecto, eo minus est ei similis, si objectum aliquod materiale aut accidentale sit, nec valet: cognitio Dei de formica aut calore est perfectissima repraesentatio illius, ergo est ei similis essentialiter, magis quam amor de ipsa formica: solum ergo dicitur cognitio imago objecti metaphorice, quatenus sicut per imaginem vel ex imagine depicta venimus in cognitionem rei repraesentatae, ita etiam per ipsam cognitionem formaliter nobis repraesentatur objectum, hoc autem quid ad similitudinem physicam cognitionis angelicae cum substantia asini cogniti? Ergo verbum divinum, licet hanc similitudinem intentionalem habeat prae spiritu sancto, non tamen ideo erit magis simile, quam iste. Adde, etiam ex phrasi et modo loquendi posse dici voluntatem, licet, quia non trahit objectum ad se, illud sibi non assimilet, tamen, quia se ipsam trahit in objectum, se ipsam assimilare objecto, unde in objecto, ubi est perfectissima tractio ad se, debere esse communi-

Kirche die Begründung der Trinitätslehre aus dem Wesen des in Verstand und Willen sich dirimirenden Geistes selbst wieder zurückwiesen und für eine auf willkürlichen Voraussezungen beruhende Speculation erklärten, dieselbe Idee von protestantischen Theologen da und dort mit um so größerem Interesse aufgenommen wurde. Nach dem zuerst von Melanchthon gemachten Versuch war es besonders der Theologe der reformirten Kirche, Barth. Keckermann, welcher sie weiter verfolgte [4]). Keckermann geht von dem Saze, als einem unbestreitbaren aus, daß Gott der höchste, der absolute intellectus ist. Da das absolute Wesen Gottes darin besteht, daß er (jeden Gegensaz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Thun und Leiden ausschließende) reine Thätigkeit und Actualität ist, so muß der intellectus Gottes so unendlich und ewig seyn, als das Wesen Gottes selbst. Der ewige intellectus hat ein ewiges Object seiner Thätigkeit oder seines

---

cationem ipsius objecti, quod fit dando illi eandem naturam. Wenn einmal Erkennen und Wollen die Principien des Sohns und Geistes seyn sollen, so versteht sich von selbst, daß auch die Natur des Erkennens und Wollens näher analysirt wird. Insofern war Thomas auf dem richtigen Wege. Statt nun aber auf diesem Wege fortzugehen, und den Unterschied genauer zu entwickeln, geht Roderich nur darauf aus, zu zeigen, wie Erkennen und Wollen sich indifferent zu einander verhalten. Es spricht sich hierin wieder die der Scholastik eigene Negativität ihres Wesens aus. Wenn auch eine speculative Idee auftaucht, so hat sie doch keine selbstständige Haltung, und der dialektische Scharfsinn, welcher hier ein blos formales Interesse hat, gefällt sich darin, ihr alsbald ihre Spize wieder zu nehmen, und sie auf den alles nivellirenden Boden der Auctorität herabzuziehen, auf welchem der scholastische Dogmatismus immer wieder sein sicheres Fundament hatte.

4) Systema ss. theologiae tribus libris adornatum. Hanov. 1607.

Erkennens. Dieses Object muß, nach der Vollkommenheit des göttlichen intellectus, das vollkommenste seyn, d. h. es muß Gott selbst seyn. Diese Identität des Subjects und Objects in Gott folgt auch aus der Unendlichkeit Gottes. Endlich sind die vernünftigen Creaturen, weil sie etwas Vollkommeneres, als sie sind, ausser sich haben, ebendeßwegen haben sie auch das Object ihres Erkennens ausser sich. Gott aber kann das Object seines Erkennens nicht ausser sich haben, weil er als der Unendliche alles in sich begreift. Gott ist also Subject-Object, oder wie Keckermann sich ausdrückt, der intellectus Gottes geht in sich selbst zurück, ist in sich selbst reflectirt. Gott denkt sich selbst, das Denken und Vorstellen aber kann nicht ohne ein Bild des Objects seyn, das man denkt. Wenn also Gott von Ewigkeit sich aufs vollkommenste denkt, so muß er auch das vollkommenste Bild seiner selbst in sich erzeugt haben. Diese göttliche Production oder Conception ist nichts anders als Zeugung, denn Zeugung ist der Act, durch welchen eine Substanz eine ihr ähnliche Substanz hervorbringt, je vollkommener aber die zeugende Substanz ist, um so mehr ist das Gezeugte mit dem Zeugenden Eins. Es gibt daher im Wesen Gottes eine doppelte Weise der Existenz, oder zwei Personen, Vater und Sohn, aber dieser Unterschied ist zugleich die immanente Wesens-Identität, und dieses Verhältniß Gottes zu sich selbst ist im absoluten Wesen Gottes so nothwendig begründet, daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht auch einen gleich ewigen Sohn hätte. Nicht minder ist aber auch eine dritte Weise der Existenz im Wesen Gottes begründet, und dasselbe, was vom intellectus des göttlichen Wesens gilt, gilt auch vom göttlichen Willen. Aus der Creatur ist auf gleiche Weise zu schließen, daß Gott das Princip des Wollens ist, wie er das Princip des Erkennens ist, und da sich die Vollkommenheit des Wollens nach der Vollkommenheit des Erkennens richtet, so muß Gott ebenso den vollkommensten Willen haben, wie

er den vollkommensten Verstand hat. Der göttliche Wille ist dieselbe absolute Actualität Gottes, wie der göttliche Verstand, weil Gott nur will, sofern er erkennt, und wie er durch den Verstand sich als das vollkommenste Wesen und die absolute Wahrheit erkennt, so will er durch den Willen sich selbst als das höchste und vollkommenste Gut. Auch der Wille ist daher die in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, in welcher Gott sich auf sich als das unendliche Gute bezieht. Indem der unendliche Wille Gottes sich mit seinem Object auf absolute Weise zusammenschließt, entsteht hieraus die höchste Lust und Liebe. Es kann daher nicht anders seyn, als daß, während der ewige Vater sein Bild, den Sohn, erzeugt und mit dem vollkommensten Willen begehrt, die vollkommenste Liebe und Lust vom Vater auf den Sohn und vom Sohne auf den Vater übergeht, und so durch den vereinigten Verstand und Willen beider eine dritte Weise der Existenz, oder eine dritte Person im Wesen Gottes gesezt wird, der heilige Geist. Geist wird er genannt aus dreifacher Ursache: 1. weil die Liebe des Willens ein gleich einem Hauche ausgehender geistiger Drang und Zug zu dem Gegenstand der Liebe ist; 2. weil diese Bewegung und Procession aus dem Innersten der Person des Vaters und des Sohnes hervorgeht, und Geist überhaupt das innerste Princip einer Bewegung genannt wird, und 3. weil die Gaben, welche die Erwählten aus der Liebe Gottes empfangen, ihnen auf verborgene Weise eingehaucht werden. Da Wollen und Seyn in Gott wesentlich Eins sind, so ist der heilige Geist mit dem Vater und Sohn wesentlich Eins, und es ergibt sich daher aus der Idee Gottes, daß es drei Weisen der Existenz oder drei Personen gibt. Daß es aber nur diese drei besondere Weisen der Existenz Gottes, oder keine weitere immanente Acte in Gott gibt, als diese zwei, Verstand und Willen, erhellt aus dem Menschen, als dem Bilde Gottes, in welchem auch nur diese zwei immanente Thätigkeiten, Vernunft und Wille, sind.

Auch läßt sich nicht denken, daß aus dem ganz auf den Vater gerichteten Sohn wieder ein anderes Wort wie er selbst ist, ausgeht, da man keinen unendlichen Progreß annehmen kann [5]). — Eine eigenthümliche neue Wendung enthält diese Deduction der Trinitätslehre nicht, wohl aber ist die Idee, die ihr zu Grunde liegt, methodischer und zusammenhängender ausgeführt. Wie Roderich von Arriaga gegen die hergebrachte scholastische Lehrweise am meisten geltend machte, daß von den Creaturen nicht auf Gott geschlossen werden dürfe, so ist hier dagegen die wesentliche Voraussezung, daß derselbige geistige Proceß, welcher zur Natur des Menschen, als eines vernünftigen denkenden Wesens gehört, auch in Gott gedacht werden müsse [6]). Daß Gott ein dreieiniger Gott ist, beruht daher darauf, daß Gott wesentlich Geist ist, aber die Idee des dreieinigen Gottes selbst ist nur eine Abstraction aus dem geistigen Wesen des Menschen. Es fehlt der Gottes-Idee an der wahren Objectivität, womit als weiterer wesentlicher Mangel zusammenhängt, daß es auch zu keinem realen Unterschied der Personen kommen kann. Wenn Seyn, Wissen und Wollen in Gott wesentlich Eins sind, Gott in der einen Beziehung wie in der andern dieselbe sich auf sich selbst beziehende Identität ist, so läßt sich der Einwendung nichts entgegensezen, daß diese ganze

---

5) A. a. O. S. 20—34.

6) Vgl. a. a. O. S. 33.: *Quam est necessarium, hominem esse rationalem (est autem necessarium primo modo dicendi per se), tam est necessarium, in Dei essentia tres esse personas, cujus demonstrationis vim totam unico hoc syllogismo concludemus: In qua essentia est perfectus intellectus reflexus in se ipsum, et perfecta itidem voluntas in se ipsam reflexa, in illa essentia est imago genita, et spiritus impetu voluntatis procedens. Atqui — ergo.*

Unterscheidung nur dem subjectiven Bewußtseyn angehört, eine bloße Abstraction des vorstellenden Bewußtseyns ist.

Nachdem auf diese Weise, was der von Melanchthon gemachte Versuch noch übrig lassen mochte, vervollständigt war, hatte in der That diese Theorie in der Richtung, die sie von Anfang an genommen hatte, den Grad ihrer Ausbildung erreicht, dessen sie überhaupt fähig ist. Sollte ein weiterer Schritt geschehen, so durfte man wenigstens nicht blos dabei stehen bleiben, im Wesen Gottes verschiedene geistige Thätigkeiten zu unterscheiden, und die ganze Theorie einzig nur darauf zu gründen, daß sich im Wesen Gottes der Sohn und der Geist wie Erkennen und Wollen zu einander verhalten. Einen Anknüpfungspunct für eine weitere Fortbildung unserer Lehre scheint mir die Keckermann'sche Auffassung der Trinitätslehre schon darin zu enthalten, daß sie besonders hervorhebt, im Erkennen und Wollen, als den beiden das Wesen des Sohnes und des Geistes constituirenden geistigen Thätigkeiten, sey die geistige Thätigkeit eine in sich selbst zurückgehende, sich mit sich selbst zusammenschließende [7]). Wenn auch dieß nicht weiter entwickelt und insbesondere nicht gezeigt ist, wie diese sich in sich selbst reflectirende Thätigkeit im Sohn eine andere ist, als im Geist, so ist darin doch schon die Idee eines das trinitarische Verhältniß bedingenden immanenten Processes in ihrem ersten Keime enthalten. Ein darauf sich beziehendes neues Moment kann ich jedoch in den Andeutungen nicht finden, welche Joh. Clericus [8]) zur

7) A. a. O. S. 21.: *Dei intellectus ab aeterno in se ipsum, id est, in Deum rediit ac reflexus est.* — S. 29.: *Actu suo voluntas Dei in se ipsam reflectitur, et in ipso Deo, tanquam infinito bono, acquiescit.*

8) Liberii de sancto Amore epistolae theologicae, in quibus varii Scholasticorum errores castigantur. Irenop. 1679.

Lösung des alten Knotens der Trinitäts-Idee gegeben hat. Durch die Bestimmung des Unterschieds, welcher zwischen dem Denken des endlichen und dem Denken des unendlichen Geistes stattfindet, suchte er den in der Einheit des Wesens und der Dreiheit der Personen liegenden Widerspruch zu heben. Es gehört zur Endlichkeit des menschlichen Geistes, daß er nicht Mehreres zugleich denken kann: er kann nur mit Einem Körper verbunden seyn und nur Eine Gedankenreihe zu derselben Zeit haben. Der menschliche Geist kann immer nur mit Einem Namen als Geist des Petrus, Geist des Johannes u. s. w. bezeichnet werden, aber der Geist des Petrus und der des Johannes kann nicht zu gleicher Zeit ein und derselbe Geist seyn. Die Unendlichkeit Gottes aber besteht eben darin, daß Gott Mehreres zugleich denken kann. Wenn daher Gott als Vater, Sohn und Geist vorgestellt werden soll, so muß man in der Einen göttlichen Natur eine dreifache Weise des Denkens, drei denkende Thätigkeiten voraussezen. In dem unendlichen Wesen Gottes können mehrere Gedankenreihen zugleich seyn [9]). Darin würde dem-

---

9) A. a. O. S. 18.: *Tandem id mihi reperisse visus sum, quod nodum, nisi fallor, solvet.* — S. 102.: *Observandum, mentem meam ad plurium personarum constitutionem simul concurrere non posse, quia, cum sit finita, non potest simul plura tota constituere, cum variis rebus unita. In nullo etiam ente finito, quod sit persona, ut in angelo, plures possunt esse personalitates, quia ejus limitatio non sinit, ut plura tota in eo simul esse possint. Non potest simul diversam variarum cogitationum seriem capere, unica tantum cogitatione impletur ejus cogitandi, ut ita loquar, capacitas. — Verum res in Deo, qui infinitus est, aliter se habet: quamvis unicus sit numero, varias cogitationum series simul et formare potest, variaeque proinde in eo possunt esse*

nach der Unterschied des endlichen und unendlichen Geistes bestehen, allein wir erhalten dadurch keine Lösung des Knotens, sondern nur einen andern Ausdruck für die Aufgabe, die hier zu lösen ist. Sind in der Gottheit drei Personen, so mag man immerhin sagen, eine Person ist ein denkendes Subject, und ein denkendes Subject die Einheit einer bestimmten Reihe von Denkbestimmungen, oder eine Einheit des Bewußtseyns; wie nun aber in Gott statt eines einfachen Bewußtseyns ein dreifaches Bewußtseyn, oder in drei Personen eine und dieselbe Persönlichkeit seyn kann, ist eben nur die Frage, um die es sich handelt, und wenn man sich für die Möglichkeit der Sache auf die Unendlichkeit Gottes beruft, so ist die Unendlichkeit Gottes nur ein anderer Ausdruck für die Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses. Wenn Clericus, um die Sache klarer zu machen, den Begriff der Person so bestimmt, Person sey, was weder ein Theil noch ein Anhang von etwas Anderem sey, die Gottheit auf bestimmte Weise denkend als Vater sey weder ein Theil noch ein Anhang des Sohnes oder Geistes, sondern eine Totalität für sich, und dasselbe gelte vom Sohn und Geist; daß ein Wesen eine Person sey, dazu sey nicht nöthig, daß es eine von allen andern Wesen geschiedene Wesenheit habe, somit können auch gar wohl in einem Wesen drei Personen seyn, wofern ein jedes Wesen als Person von andern so getrennt existirt, daß es nicht mit ihnen eine Totalität ausmacht, wie die Seele zwar eine besondere vom Körper verschiedene Wesenheit hat, aber doch keine Person ist, weil sie in Verbindung mit dem Körper Ein Ganzes ausmacht: — so geht hieraus nur dieß hervor, in welchem äusserlichen Verhältniß die drei Personen

---

personae. Deus certo modo cogitans pater dicitur, alio filius, alio spiritus sanctus atque ita recte tres personae in unica essentia dicuntur.

so betrachtet, zu einander stehen; sie sind neben einander, gehören zusammen, wie sie aber zugleich ein und dasselbe Wesen sind, nicht blos in einem äussern, sondern auch innern Verhältniß zu einander stehen, dieß ist es, was hier völlig unklar bleibt.

Ein weiterer Fortschritt auf dem Wege, auf welchem man bisher die speculative Begründung der Trinitäts-Idee versuchte, war, wie schon bemerkt worden ist, nur dadurch möglich, daß man die Momente, welche man im geistigen Wesen Gottes unterschied, aus dem Gesichtspunct eines immanenten Processes auffaßte. Ein Anfang dieser Art läßt sich bei Keckermann wahrnehmen, bestimmter und deutlicher aber tritt diese Ansicht bei dem zunächst an diesen sich anschließenden, gleichfalls der reformirten Kirche angehörenden P. Poiret hervor, welcher zwar gewöhnlich zu den Mystikern gerechnet wird, in seiner Behandlung der Trinitätslehre aber mehr einen speculativen als mystischen Character zeigt [10]). Poiret betrachtete zwar das Trinitätsverhältniß als ein seiner Natur nach unbegreifliches Geheimniß, aber ungeachtet dieser für

---

10) Es gehören hieher folgende Schriften Poirets: Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor. Erste Ausg. Amsterdam 1677. Dritte Ausg. 1715. L'oeconomie divine ou système universel et demontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, ou l'on explique et prouve d'origine avec une évidence et une certitude metaphysique les principes et les vérités de la nature et de la grace, de la philosophie et de la theologie, de la raison et de la foi, de la morale naturelle et de la religion chretienne etc. Amst. 1687. Dasselbe Werk lat.: Oeconomiae divinae libri sex etc. e gallico latine redditi et ab auctore recogniti. Francof. 1705. Vgl. Erdmann, Versuch einer wissensch. Darstell. der Gesch. der neuern Philos. I. 2. S. 219 f.

ihn feststehenden Voraussezung, welche durch alles, wodurch er diese Lehre der Vernunft zugänglicher zu machen suchte, nicht aufgehoben werden sollte, behauptet er, daß es auch eine natürliche Erkenntniß derselben geben müsse. Ist der Mensch nach dem Bild des dreieinigen Gottes geschaffen, so muß auch seine Natur eine solche seyn, daß er, wenn er nur sich selbst recht erkennt, aus sich das Urbild seines Wesens erkennen kann. In der geistigen Natur des Menschen spiegelt sich daher das Wesen Gottes ab. Zunächst aber will Poiret aus der Natur Gottes für sich, abgesehen von ihrer Beziehung zu den Creaturen, das dreieinige Wesen Gottes begreifen. Gott ist reines Seyn, aber als solches, als die schlechthinige Beziehung auf sich, ist sein Seyn das Seyn seiner selbst, und in seinem Seyn ist er für sich, bezieht sich auf sich, um in seinem eigenen Seyn, dem Bilde, dem Genuß seiner selbst, bei sich selbst zu seyn [11]). So sind schon drei Momente: 1. daß das Erste ist, 2. daß es eine Repräsentation des Ersten, ein Bild, eine Idee, die sein eigenes Seyn ist, gibt, und 3. daß das Erste in seinem Bilde seine Befriedigung hat. Dieselbe Dreiheit der Momente ergibt sich, wenn man Gott als den vollkommensten sich selbst genügenden Gedanken definirt. Der vollkommen sich selbst genügende Gedanke hat auch die vollkommenste Idee seiner selbst in sich, und aus diesem Begriffe und Bilde resultirt auch die höchste Befriedigung seiner selbst, die liebevollste Hingabe an sich selbst [12]). So verhält sich das Wesen Gottes zu sich selbst,

---

11) Cogitat. etc. Libr. III. cap. 8. S. 317.: *Deus est merum esse, et absolute suum esse: merum esse est esse sui ipsius, vices sui ipsius gerit, repraesentat et sistit se: merum esse est sibi esse, sibi in sui ipsius vicariatu, imagine, repraesentatione, fruitione acquiescere.*

12) A. a. O. S. 307.: *Iterum tria sunt: 1) cogitatio perfectissima, 2) repraesentatio sui sibi, 3) resultans aeter-*

auch wenn es keine Ideen der Dinge und keine Existenz derselben geben würde. Dieß ist der rein metaphysische Standpunct, der eigentliche Standpunct Poirets aber ist der psychologische, auf welchem er, wie Keckermann, die Thätigkeit des Geistes als eine in sich zurückgehende auffaßt. In diesem Zurückgehen des Geistes in sich, um sich zum Gegenstand seines Denkens und Erkennens zu machen, erzeugt er den ihm selbst adäquaten Gedanken seiner selbst, welcher seine innerste Production und Frucht, oder sein Sohn genannt werden kann, da er aus ihm geboren dieselbe Natur mit ihm hat, ja er selbst ist. Wenn sodann der Geist in diesem Bilde seiner selbst sich selbst anschaut, so wird er mit freier Liebe zu sich und den Vollkommenheiten seines Bildes hingezogen, er findet in ihnen seine Freude und Befriedigung, und vertieft sich immer mehr in ihre Betrachtung und ihren Genuß. Diese drei Momente sind ein und derselbe Geist, dieselbe numerisch Eine Natur und Wesenheit. Wenn ich nun, fährt Poiret fort, diese Betrachtungen auf Gott übertrage, und mir ihn nach dieser Analogie denke, so erkenne ich ihn als Gedanken, Geist, als ein sich selbst vollkommen genügendes und sich selbst bestimmendes Wesen, das in sich gerecht und frei ist. Ich erkenne, daß er zwar nie etwas, das nicht er selbst war, denken konnte, daß er aber sich immer denken mußte, und daher von Ewigkeit eine Idee und Repräsentation seiner selbst erzeugte, einen Sohn, welcher aus dem ewigen Reflex seiner selbst oder aus der Imprägnation seiner selbst entstund, und daher das vollkommenste Wesen wie Gott selbst ist. Endlich sehe ich aus dieser vollkommensten Production noch ein drittes Moment hervorgehen, die Fülle der Liebe gegen das Wesen, in welchem Gott sich selbst gegenständlich geworden ist, die unendliche Befriedigung,

---

nus ex his amoris sive laetitiae spiritus, cogitationem divinam permeans, explicans, implens.

Freude und Wonne, mit welcher Gott in diesem Bilde seiner selbst sich an sich selbst mittheilt und hingibt, und in dieser Vertiefung in sich selbst sich selbst empfindet und genießt [13]).

---

13) Poiret hat a. a. O. S. 331. die Momente seiner Trinitätstheorie in folgende Tabelle gebracht:

I. Deus a se.	*II. Deus ex se. Deus de Deo.*	*III. Deus ad se refluens.*
Cogitatio, intelligentia directa, se quaerens.	*Cogitatio vel intelligentia reflexa, sapientia se ipsam percipiens ac sapiens.*	*Cogitatio se inventam sibi magnificenter exponens et patefaciens; fruitio intelligens repertae intelligentiae et sapientiae.*
Cogitatio infinitis virtutibus, potentiis atque attributis praedita.	*Sui forma, idea, intelligentia, imago, repraesentatio.*	*Acquiescentia, laetitia, voluptas, amor impletus, voluntas regens desiderium. Intelligentia reflexa super sui intelligentiam.*
Pater.	*Filius.*	*Genitoris erga genituram et geniturae erga genitorem affectus.*
Persona.	*Ejus os.*	*Oris spiritus.*
Ens sine fundo: abyssus, tenebrae vel cogitatio adhuc considerata sine sui idea cupita.	*Is, qui in sinu (fundo) patris vidit patrem. Lux ipsa, ipsa luminosa idea cupita vel quaesita.*	*Is, qui scrutatur profunditates Dei, et manifestat e tenebris inventam lucem.*
Ens justum, justitia, ens sua perfectione ordinatum.	*Verum, veritas, ens sibi ipsi conforme.*	*Bonum, bonitas, charitas, sponte in sui secum conformitate continuans.*
Ignis.	*Lux.*	*Ardor, calor.*

Aus dem Begriffe des Sohns leitet Poiret ab, daß er das Princip der Vermittlung Gottes mit der Creatur ist. Ist Gott als Sohn nicht Gott an sich, sondern Gott in der Einheit mit sich selbst, der mit Gott verbundene Gott, so muß um so mehr der mit den Creaturen verbundene Gott der Sohn seyn. Alles, was sich auf das Verhältniß Gottes zu den Creaturen bezieht, ist ein Nachbild und eine Repräsentation dessen, was in der heiligen Trinität an sich ist. Der Sohn ist selbst die Einheit Gottes mit der Creatur. Darum kann auch die ganz besondere Vereinigung Gottes mit einer Creatur, mit der Seele und dem Leib einer Creatur, oder die Menschwerdung und Fleischwerdung Gottes, sich nicht auf den Vater, sondern nur auf den Sohn durch die Vermittlung des Geistes sich beziehen. Daß aber eine solche specielle Vereinigung Gottes mit einem creatürlichen Geist und Körper möglich ist, folgt aus der Allmacht Gottes, und fälschlich behauptet man [14]), daß die Vereinigung zweier Creaturen mit einander eine engere sey, als die Vereinigung Gottes mit einer Creatur, da die Harmonie zweier Creatu-

14) Wie J. Clericus thut in den schon genannten Epist. theol., wo S. 7. folgende Säze aufgestellt werden: *eo arctius res uniri possunt, quo major inter eas est convenientia; major est convenientia inter duos spiritus finitos, quam inter spiritum finitum et Deum*, wozu noch bemerkt wird, *non video, quare nonnulli theologi crediderint divinitatem cum humanitate in Christo arctius conjunctam fuisse, quam est mens humana cum corpore, cum infinito major sit convenientia inter duo entia finita.* Der Begriff der persönlichen Vereinigung wird von Clericus so bestimmt: *Deus non potest aliter uniri cum spiritu creato, quam consensu unicum totum componendi cum eo, adeo ut utriusque proprietates et actiones et creaturae passiones toti composito tribui possint.* Die Vereinigung ist demnach eine blos moralische, durch den Willen vermittelte.

ren mit einander ihre Ursache in Gott hat, und ihre wirkliche Vereinigung nur in dem Maaße stattfindet, in welchem Gott thätig ist, um beide in eine gegenseitige Beziehung zu einander zu sezen. Ist nun aber die Einwirkung Gottes auf eine Creatur keine begrenzte, sondern eine unendliche, so kann Gott von seiner Seite mit einer Creatur sich unendlich enger vereinigen, als die Vereinigung gedacht werden kann, deren zwei Creaturen in ihrem Verhältniß zu einander fähig sind [15]). Was nun aber die genannten Momente der Trinitäts-Idee betrifft, so sucht Poiret das immanente Verhältniß derselben noch tiefer aufzufassen, und die Art und Weise, wie er es thut, steht in sehr naher Verwandtschaft mit den Ideen J. Böhme's. Um auf die Idee eines Processes zu kommen, hebt Poiret hervor [16]), daß das ursprüngliche Wesen Gottes der unendlich lebendige und thätige Gedanke sey. Dieß sey die allgemeinste Idee des Vaters. Um nun den Vater in seinem bestimmten Character aufzufassen, müsse man sich vorstellen, was er getrennt vom Sohn und Geist seyn würde, obgleich eine solche Trennung immer eine bloße Abstraction ist und in der Wirklichkeit auf keine Weise stattfinden kann. Was wäre nun der Vater, wenn er als der unendlich lebendige, thätige und kräftige Gedanke ohne eine klare und helle Idee seiner selbst wäre, d. h. wenn er nicht im Sohne zum Licht würde, und wenn er ohne die Befriedigung seiner in sich selbst, ohne die Liebes-Wonne, in welcher er sich mit sich selbst zusammenschließt, d. h. ohne den Geist wäre? Dieser Gedanke könnte nur im Zustande der Finsterniß und

---

15) A. a. O. S. 335. — Was sich sonst bei Poiret über die Person Christi findet, ist mehr mystisch als speculativ. Wie die meisten Mystiker nahm er eine, der Geburt aus der Maria vorangehende, mit der Schöpfung Adams zusammenhängende, Menschheit Christi an. Vgl. Dorner Christol. S. 231 f.

16) Oecon. div. I, 14.

Verwirrung, der Angst und Qual seyn. Dieß wäre der natürliche Character des Vaters, sofern er das Princip des Lebens und der Macht ist. In dieser Trennung für sich kann aber der Vater nicht seyn. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur das Princip der Finsterniß und Qual wäre, das Wesen Gottes wäre aufgehoben, wenn er nur Vater, nicht auch Sohn und Geist wäre. Es entsteht daher im Wesen Gottes die Sehnsucht und der gewaltige Drang, aus der Finsterniß das Licht und aus der Unruhe und Qual Liebe und Freude zu erzeugen. Dieß ist die Zeugung Gottes, indem er, von der Sehnsucht bewegt, alle seine Kräfte in sich concentrirt und von sich ausgehen läßt, um sie im Lichte anzuschauen, und in dieser hellen und glanzvollen Anschauung seiner Schönheit und seiner unendlichen Vollkommenheiten hat er den unendlichen Genuß derselben [17]). So beschreibt Poiret die Geburt des Sohnes und den Hervorgang des Geistes ganz in der Weise Böhme's, dessen bildliche Dar-

---

17) Daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht der Dreieinige seyn würde, wenn er nur Vater, nicht auch Sohn und Geist wäre, ist der Hauptgedanke bei Poiret, wie bei Böhme. Ja, Poiret denkt sich die Dreieinigkeit mit dem Wesen Gottes so eng zusammen, daß er selbst aus der Einfachheit Gottes die Dreieinigkeit Gottes zu beweisen sucht. Hätte das vollkommenste denkende Wesen nicht die wesentliche Idee seiner selbst, in welcher es sich selbst weiß, so wäre sein Gedanke von ihm getrennt durch das Nichtwissen, und wenn dieses Wesen nicht eine ewige und nothwendige Liebe zu sich hat, so ist es von sich selbst getrennt durch Indifferenz (Oecon. div. I, 2. S. 31.), d. h. alles Seyn ist ein vermitteltes, alles, was ist, ist das, was es ist, nur in der Identität mit sich selbst. Das einfache Seyn ist die Beziehung auf sich. Ohne diese Identität mit sich, diese Selbstvermittlung, dieses sich mit sich selbst Zusammenschließen, oder die Dreieinigkeit, kann auch Gott nicht gedacht werden.

stellungsweise sogar er sich möglichst anzueignen sucht [18]). In diesem ewigen immanenten Proceß im Wesen Gottes besteht die wesentliche Seligkeit Gottes, ohne alle Beziehung zu den Creaturen, verschieden von der Seligkeit, welche Gott genießen will, wenn er die Ideen der Creaturen bestimmt und aus seiner göttlichen Natur die Geister hervorbringt, welchen er die Geburt seines Wortes und Geistes mittheilen will. Diese Seligkeit Gottes ist eine völlig freie und willkürliche, nur vom Wohlgefallen Gottes abhängende. In der Seele des Menschen erfolgt zwar derselbe analoge Proceß, aber die Seele ist von Gott nicht dazu geschaffen, daß sie durch ihre eigene Thätigkeit die Dreieinigkeit offenbart, wie wenn zwischen ihr und der Seele ein wesentlicher, substanzieller Zusammenhang wäre; auch nicht dazu ist sie geschaffen, um in sich etwas Aehnliches hervorzubringen, wie Gott in der Dreieinigkeit hervorbringt, oder um ihr eigenes Licht und ihr eigenes Bild zu erzeugen und in der Betrachtung desselben ihre Befriedigung in sich selbst zu finden. In sich selbst findet die Seele nur einen Abgrund von Finsterniß und eine unendliche Qual: dieß ist der nie sterbende Wurm der Seele, von welchem sie nur dadurch erlöst wird, daß Gott der Seele, die für sich selbst nichts ist, aus Nichts geschaffen, die göttliche Natur ertheilt. Nur dazu ist daher die Seele geschaffen, daß sie ein Gefäß der Gnade, des Lichts und der Liebe ist, die von Gott kommen, die Gott selbst sind, zu Gott zurückgehen, in Gott ihr Endziel haben, mit Einem Worte nur dazu, daß die heilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Geist in ihr Wohnung mache. Auch dieß ist im Grunde

---

18) Poiret nennt Böhme a. a. O. nicht, daß ihm aber die Schriften Böhme's bekannt waren, ist gewiß. Er soll ja auch der Verfasser der Schrift: Idea theologiae christianae juxta principia J. Bohemi, philosophi teutonici brevis et methodica. Amst. 1687. seyn. Vgl. Erdmann a. a. a. S. 221.

bloße Wiederholung der Ideen Böhme's, nur mit dem Unterschied, daß Poiret bestimmter auseinanderhält, was bei Böhme mehr ineinanderfließt, indem Böhme den im Menschen erfolgenden Proceß als die Geburt Gottes selbst darstellt, obgleich auch er keineswegs den Unterschied zwischen Natur und Gnade verkennen will.

Indem wir so von Poiret auf Böhme zurückgewiesen werden, darf hier überhaupt mit Recht anerkannt werden, daß der tiefste speculative Gedanke zur Begründung der Trinitäts-Lehre die Böhme'sche Idee einer Geburt des göttlichen Wesens, eines immanenten göttlichen Lebensprocesses ist, oder die Idee, daß das Wesen Gottes nicht blos als abstractes Seyn, sondern als concretes Werden, als unendliche Selbstvermittlung gedacht werden müsse. Nur wenn dieß hinzugenommen wird, erhält die alte Auffassung der Trinitäts-Idee, welcher zufolge der Sohn sein Princip im Erkennen, der Geist im Wollen hat, ihre wahre Bedeutung, indem sie so erst als die Momente genommen werden können, durch welche der Begriff Gottes sich selbst realisirt. Diese Idee der Selbstvermittlung erscheint aber bei Böhme selbst in einer doppelten Form, einer concreten, mystischen und einer abstracten, speculativen. Faßt er sie in ihrer vollen concreten Realität auf, so versezt er uns sogleich in die Dualität der Principien, in welcher kein Ding ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden kann, alles sein Contrarium haben muß, das Licht nicht ohne die Finsterniß, das Gute nicht ohne das Böse seyn kann. Dieß ist die Sphäre, in welcher sich seine mystische Anschauung am liebsten bewegt: im Wesen Gottes ist derselbe Lebensproceß, wie im natürlichen Leben überhaupt: wenn er sich aber von dieser concreten Anschauung auf den abstracteren Standpunct erhebt, ist ihm Gott wesentlich nicht blos Leben, sondern Geist, nur sezt er das Wesen des Geistes nicht in das Denken, sondern das Wollen: Gott ist in dem Proceß, in welchem er wahrhaft

Gott ist, der sich selbst fassende Wille. Auf diesem höchsten speculativen Standpunct kann man von Gott nicht sagen, daß er dieß oder das sey, daß er in sich selbst Unterschiede habe, denn er ist in sich selber naturlos, affect- und creaturlos. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor ihm, dazu er sich könnte neigen, weder Gutes noch Böses, er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen gegen die Natur und Creatur, als ein ewig Nichts, es ist keine Qual in ihm, noch etwas, das sich zu ihm oder von ihm könnte neigen, er hat auch nichts, das ihn gebäre, er ist das Nichts und das Alles, ein einiger Wille, weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine. Derselbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer ist, und nichts vor ihm noch hinter ihm hat, welcher in sich selber nur Eines ist, als ein Nichts doch Alles ist, der heißt und ist der einige Gott, welcher sich in sich selber faßt und findet, und Gott aus Gott gebiert. Nämlich der erste unanfängliche einige Wille, welcher weder böse noch gut ist, gebieret in sich das einige ewige Gut, als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich ewig, und derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet, und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selbst. Also heißt der ungründliche Wille ewiger Vater, und der gefaßte geborene Wille des Ungrundes heißt sein geborner oder eingeborner Sohn, denn er ist des Ungrundes ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder ens heißt Geist, denn er führt das gefaßte ens aus sich aus, in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohns, und das Ausgegangene ist

die Lust als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer sieht und findet. Auf solche Weise wird Gott betrachtet, was er ausser der Natur und Creatnr in sich selber sey, da sich das ewige Nichts in ein Auge oder ewig Sehen fasset, zu seiner Selbstbeschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit, da man nicht sagen kann, Gott hat zween Willen, einen zum Bösen und den andern zum Guten, denn es ist nur ein einiger Wille, der nur sich selbst finden und fassen, aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen will, darinnen man die Dreiheit der Gottheit, samt dem Spiegel ihrer Weisheit, als dem Auge ihres Sehens, verstehet [19]). Es erhellt von selbst, wie bei allem Streben Gott als die reine unterschiedslose Einheit zu sezen, diese Einheit von Anfang an auch den Unterschied in sich hat. Gott wäre nicht der sich selbst fassende Wille, würde sich nicht empfindlich und findlich werden, wenn er sich nicht als Subject und Object zu sich selbst verhielte. Mit diesem Einen Unterschiede sind schon alle andern Unterschiede und alle Gegensäze gesezt, und man kann daher auch eigentlich nicht sagen, daß Gott hier an sich naturlos sey, er hat als der sich selbst fassende Wille die Natur in sich. Es ist nur die weitere Beschreibung desselben immanenten Processes, wenn Böhme fortfährt: Gottes Majestät in wirklicher Kraft zur Freude und Herrlichkeit würde nicht offenbar, ohne das Anziehen der Begierde (die der Anfang der Natur ist) und wäre auch kein Licht in göttlicher Kraft, wenn sich nicht die Begierde einzöge und überschattete, darinnen der Grund der Finsterniß verstanden wird, welcher sich dann führet bis zu des Feuers Anzündung, allda sich Gott einen zornigen Gott

---

19) Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menschen. Kap. 1, 3 f.

und ein verzehrend Feuer nennt, da die große Schiedlichkeit, auch der Tod, das Sterben und das große lautbare creatürliche Leben urständet und verstanden wird. So führt Gott seinen Willen zur Natur ein, damit ein Freudenreich werde; denn wenn in dem ewigen Einen keine Natur entstünde, so wäre alles stille, aber die Natur führet sich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf daß die ewige Stille beweglich werde und die Kräfte zum Wort lautbar werden. Nicht daß darum das Ewige peinlich werde, (so wenig als das Licht vom Feuer peinlich wird) sondern daß die feurende Eigenschaft in der Peinlichkeit die stille Lust bewege. Die Natur ist der stillen Ewigkeit Werkzeug, damit sie formiret, machet und scheidet und sich selber darin fasset in ein Freudenreich, denn der ewige Wille offenbart sein Wort durch die Natur: das Wort nimmt Natur an sich, nicht das ewige Eine. Damit aber das **mysterium magnum** als der offenbare Gott in Schiedlichkeiten eingehe, ist in der Natur immer Eines wider das Andere gesezt, daß Eines des Andern Feind sey [20]). Hierin liegt nun schon der Uebergang zu allen jenen Gegensäzen und Qualitäten, welche sonst die Elemente der Böhme'schen Denk- und Anschauungsweise sind. Es ist daher nur ein Unterschied der Form, wenn Böhme über den Dualismus, in welchem ihm die Einheit ganz zu verschwinden scheint, sich auf einen höheren abstracteren Standpunct stellt, auf welchem es ihm vor allem um die Einheit selbst zu thun ist. Ebendarum verdiente diese leztere Form als die abstractere, mehr speculative, in diesem Zusammenhang hier noch besondere Erwähnung, um den sich selbst fassenden Willen, die göttliche Selbstbeschaulichkeit, den sich selbst ergründenden, in sich zu Grunde gehenden Ungrund, als den reinsten speculativen Gehalt der Ideen Böhme's und überhaupt

---

20) A. a. O. Kap. 2, 14 f.

der speculativen Versuche, von welchen hier die Rede war, hervorzuheben [21]).

Siebentes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der protestantischen Theologie.

A. Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Die Hauptbewegung, welche sich uns auf dem bisher durchlaufenen Gebiete der Entwicklungsgeschichte unserer beiden Dogmen zeigte, bezog sich auf die Lehre von der Trini=

21) Mit Recht bestimmt Martensen in der für die Geschichte der Mystik und die richtige Auffassung ihres Wesens sehr schäzbaren Abhandlung: Meister Eckart. Hamb. 1842. S. 121. den Character der Theosophie Böhme's in ihrem Unterschied von der ältern Mystik so: „Die Trennung des Mysteriums und der Offenbarung ist aufgehoben. Die neoplatonische Ansicht der Endlichkeit ist ganz verschwunden: das Negative tritt auf in seiner vollen Kraft, die Endlichkeit wird in ihre christlichen Rechte eingesezt. Böhme bleibt sich selbst gleich in der Anschauung, daß Gott nicht im Urgrunde bleiben könne, sondern daß sein Wesen Wille sey, sein Wille aber nur der Wille zur Offenbarung, damit er faßlich und begreiflich werde. Hieraus entwickelt er die Dreieinigkeit, die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes." Daraus ergibt sich nun auch, daß jenes Mysterium, in welchem Gott ausser der Natur ist, weil ausser der Natur das Nichts ist (De signatura rerum 3, 2.), oder jene Ewigkeit, welche als der Ungrund eine Stille ohne Wesen, eine Freiheit ausser der Qual ist (Menschwerdung Jesu Christi II. 1, 4. 8.), nicht die eigentliche Sphäre Böhme's ist, sondern als bloße Abstraction über derselben steht. Nicht frei von der Qual will er seyn, wie man aus allem sieht, sondern die Qual ist sein wahres Element, weil es ohne Qual auch keine Seligkeit gibt, ja überhaupt Nichts, keine Wirklichkeit, kein Leben, keinen Geist.

tät. Gegen diese Lehre erhob sich mit dem Anfang der Reformation eine Opposition, welche sich, wenn wir auf ihren tieferen Grund zurückgehen, nur aus dem allgemeinen, im Zusammenhang mit der Reformation, im Bewußtseyn der Zeit erfolgten Umschwung erklären läßt. Sosehr aber das Bewußtseyn der Zeit, wie es sich auf so vielen Puncten mit aller Entschiedenheit aussprach, mit den alten Dogmen völlig brechen zu wollen schien, und einen so nahen Antheil die Reformation selbst an allen diesen Bewegungen haben mochte, das Dogma behauptete gleichwohl auch in dem System der protestantischen Theologie seine alte Stellung und Bedeutung, Katholiken und Protestanten vereinigten sich zur Bestreitung der neuen Gegner, und der große durch den Gegensaz des Katholicismus und Protestantismus entstandene Riß schien hier wenigstens nicht tiefer eindringen zu können. Wenn auch das neue durch die Reformation hervorgetretene Princip an sich kräftig genug war, eine weit durchgreifendere Umgestaltung des Dogma zu bewirken, so lag es doch in der Natur der Sache, daß es nicht sogleich in seinem ganzen Umfang hindurchdringen konnte; das alte, durch eine Reihe von Jahrhunderten überlieferte und vor allem durch das Zeugniß der ältesten Kirche beglaubigte Dogma hatte seinen festen Haltpunct in sich selbst, und sobald auf dem im ersten Kampfe gewonnenen Boden das zunächst liegende Interesse der Reformation befriedigt war, machte sich im Protestantismus selbst, im Gegensaz gegen Bestrebungen, welche die rechte Grenze zu überschreiten schienen, eine conservative Tendenz geltend. Kam es doch nicht blos darauf an, das alte Gebäude niederzureißen, sondern es mußte auch an die Stelle des alten ein neues gesezt werden. Je offener aber die Einseitigkeit vor Augen lag, die den Lehrsystemen der Gegner der Trinitätslehre anhing, und je mehr sie zum Theil eine selbst den Grundprincipien des Protestantismus zuwiderlaufende Richtung nahmen, desto mehr mußte man sich aufgefordert sehen,

das alte Dogma gegen Angriffe in Schuz zu nehmen, in welchen sich doch großentheils nur ein längst geführter Kampf erneuerte. Schien es sich doch auch jezt, wie früher, nur um eine mehr oder minder einseitige Auffassung der kirchlichen Form des Dogma zu handeln, und die eigentliche Substanz desselben selbst von den geschärften Waffen der Gegner nicht berührt zu werden. Allein bei allem diesem konnte man doch auf der andern Seite die Wahrheit nicht ganz verkennen, die der ganzen, gegen das kirchliche Dogma gerichteten Opposition zu Grunde lag, es war nicht zu läugnen, daß es den Angriffen der Gegner hier wie dort eine Seite darbot, deren Vertheidigung immer wieder eine neue Anstrengung erforderte, es konnten in jedem Falle die Einwendungen nicht unbeantwortet bleiben, welche ihm jeden Anknüpfungspunct an das vernünftige Denken absprachen, und wenn der Protestantismus überhaupt auf der von ihm gelegten neuen Grundlage ein neues System des christlichen Glaubens aufführen wollte, so mußte er sich hauptsächlich auch darüber rechtfertigen, mit welchem Rechte er ein von so vielen Seiten in Anspruch genommenes Dogma aus dem alten Systeme in das seinige herübergenommen habe. Dieß ist es, was den Erörterungen der protestantischen Dogmatiker über dieses Dogma ein neues Interesse gibt, indem es sich nun, je höher der Standpunct ist, auf welchem die Gegner sowohl als die Vertheidiger stehen, auch um so entschiedener herausstellen muß, ob die Mängel und Widersprüche, von welchen es bisher nicht frei werden konnte, nur die zufällige Folge seiner bisherigen scholastischen Behandlungsweise sind, oder ob es in seiner kirchlichen Form an sich nicht fähig ist, auf einen in sich zusammenhängenden, dem vernünftigen Denken zusagenden Begriff gebracht zu werden.

Da die Trinitätslehre nur in ihrem Zusammenhang mit der Lehre von Gott überhaupt richtig aufgefaßt werden kann, so müssen wir auch hier auf die Frage zurückgehen, auf wel-

chen Standpunct sich die protestantischen Theologen in dieser Lehre stellten? Der eigenthümliche Character der protestantischen Dogmatik muß sich vor allem schon in einer so wichtigen Lehre zu erkennen geben, und wenn das kirchliche Trinitätsdogma fester begründet werden soll, so muß schon der Begriff Gottes an sich die Bestimmungen enthalten, auf welchen das Trinitätsverhältniß beruhen kann.

In dem System der scholastischen Theologie war die Lehre von Gott ein sehr wichtiger Gegenstand der Untersuchung. Die **fides quaerens intellectum**, die das Princip dieser Theologie war, sah sich hier zuerst auf dem Boden, auf welchem sie die Lösung ihrer Aufgabe versuchen konnte, und die Beweise für das Daseyn Gottes, mit deren Entwicklung sich die scholastischen Theologen so angelegentlich beschäftigten, sollten zugleich selbst der Beweis dafür seyn, daß die von ihnen vorausgesezte Einheit des Glaubens und Wissens ihre objective Realität habe. Für die protestantischen Dogmatiker, deren Princip nicht die **fides quaerens intellectum**, sondern die Schrift war, und die sich ebendeßwegen mit ihrem Princip unmittelbar in die Thatsache der Offenbarung hineingestellt sahen, konnten Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes nicht dieselbe Wichtigkeit haben. Doch konnten sie die Frage nach den Gründen des Glaubens an das Daseyn Gottes nicht ganz umgehen, und hatten um so mehr Ursache, von der Erkenntniß Gottes aus der Schrift die natürliche, oder von der **scriptura**, als der Quelle der Gotteserkenntniß, die **creatura** zu unterscheiden, da ihnen die socinianische Läugnung aller natürlichen Gotteserkenntniß zu weit zu gehen schien. Allein sie sezten nicht nur die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft auf eine so niedrige Stufe herab, daß sie sie für völlig unzureichend zur Erlangung der Seligkeit erklärten [1]), sondern begründeten auch die Realität

---

1) Mit der Frage, ob es eine natürliche Gotteserkenntniß gebe,

dieser Erkenntniß selbst wieder hauptsächlich durch das Zeugniß der Schrift. Wenn sie daher die Hauptgründe, auf welche die menschliche Vernunft den Glauben an das Daseyn Gottes stüzen muß, nicht unerwähnt ließen und besonders die sittlichen Momente hervorhoben, so war es ihnen nicht sowohl um eine entwickelte Beweisführung für das Daseyn Gottes, als vielmehr nur um die Nachweisung des allgemeinen Sazes zu thun, daß es eine natürliche Gotteserkenntniß gebe, oder das ursprüngliche Gottesbewußtseyn des Menschen auch nach dem Falle nicht völlig erloschen sey [2]). So inadäquat aber das Verhältniß ist, in welchem der Mensch in Ansehung seines natürlichen Wissens von Gott zu Gott steht, so fest stund dabei doch den protestantischen Theologen die Ansicht, daß es eine absolute Erkenntniß Gottes gebe, und der Mensch das Subject derselben sey. Auf dieser Ansicht beruhte die ganze Construction des dogmatischen Systems, wenn Dogmatiker, wie Quenstedt, den Menschen als das Subject der Theologie betrachteten, und den absoluten Zweck derselben in Gott sezten, wobei sie von dem objectiven Zwecke den formalen unterschieden, und unter dem leztern den in der Anschauung des göttlichen Wesens bestehenden Genuß Gottes verstunden. Wenn also auch die absolute Erkenntniß Gottes nur durch die Vermittlung einer über Natur und Vernunft hinausgehenden äussern Offenbarung und nicht diesseits, sondern nur jenseits in der Seligkeit der künftigen Welt zu

---

wurde daher die Frage nach der Seligkeit der Heiden verbunden. Vgl. Quenstedt Theol. didact. polem. Lips. 1715. S. 377., wo besonders die Behauptung des Curcelläus (Instit. 7, 6.) widerlegt wird: *posse gentiles etiam hodie in illis regionibus viventes, in quas evangelii praedicatio non penetravit, solius naturalis luminis ductu Deum colere, ita ut hic ipsorum cultus ei placeat, et ita aeternum salvi fiant, aut facti quondam sint.*

2) Vgl. Quenstedt a. a. O. S. 366 f.

Stande kommen kann, der Mensch ist doch an sich fähig, das Subject dieser Erkenntniß zu seyn, und so gewiß Gott das absolute Princip alles Seyenden ist, so gewiß gibt es auch eine absolute Erkenntniß seines absoluten Wesens, in welcher Gott und Mensch Eins sind. Die speculative Erkenntniß, in welcher das Wissen des Menschen von Gott mit dem Wissen Gottes von sich selbst identisch ist, existirt auf diese Weise wenigstens in der Form des Lebens der Seligen [3]).

Der Begriff Gottes kann nur durch die Lehre von den göttlichen Eigenschaften näher bestimmt werden. Die protestantischen Theologen hielten sich nun zwar in der Entwicklung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften durchaus an die Schrift, gleichwohl aber konnten sie gewisse Fragen, die ausserhalb der Sphäre der Schrift liegen und rein speculativer Natur sind, nicht ganz umgehen. Die wichtigste Frage dieser Art betrifft das Verhältniß der göttlichen Eigenschaften zum Wesen Gottes, oder den Begriff der Eigenschaften selbst, wiefern der Unterschied, auf welchem die verschiedenen Eigenschaften beruhen, als ein blos subjectiver, oder ein im Wesen Gottes selbst objectiv begründeter anzusehen ist [4]). Die Lehre der protestantischen Theologen theilt sich in die beiden Behauptungen, daß es zwar nur die subjective Betrachtungsweise ist, vermöge welcher verschiedene Eigenschaften in Gott unterschieden werden, daß aber gleichwohl die auf diese Weise unterschiedenen Eigenschaften ihren objectiven realen

3) Die ächt scholastische Frage: *an beati ipsam deitatem, seu divinam essentiam, oculis corporeis glorificatis sint visuri in vita aeterna?* welche manche protestantische Theologen bejahten, will Quenstedt wenigstens lieber auf die *vita aeterna* selbst ausgesezt seyn lassen.

4) Vgl. Quenstedt a. a. O. S. 431.: *An attributa divina realiter an vero ratione tantum ab essentia divina aut a se invicem distinguantur?* Gerhard Loci theol. ed. Cotta. Tub. 1762. Tom. I. S. 108. Tom. III. S. 84.

Grund im Wesen Gottes selbst haben. Für die erstere Behauptung berufen sie sich auf die absolute Einheit, Einfachheit, Actualität und Vollkommenheit Gottes. Seine Einheit schließt jede Mehrheit, seine Einfachheit jede Zusammensezung aus, und wie er vermöge seiner Actualität nichts von seinem Wesen Verschiedenes in sich haben oder in sich aufnehmen kann, so kann nach seiner Vollkommenheit nichts zu ihm hinzukommen, was er nicht an sich schon ist. Wollte man daher annehmen, daß seine Vollkommenheit der Inbegriff an sich verschiedener Attribute ist, so würde dabei immer die der Idee Gottes widerstreitende Voraussezung gemacht werden, daß er nicht an sich vollkommen ist. Hieraus folgt, daß die göttlichen Eigenschaften ebensowenig vom Wesen Gottes als unter sich selbst real verschieden sind. Jedes einzelne Attribut ist an sich das Wesen Gottes selbst und mit ihm identisch, und es ist nur das Inadäquate der menschlichen Vorstellungsweise, worin der Grund des Unterschiedes verschiedener Eigenschaften liegt. Um aber einen realen Unterschied im Wesen Gottes anzunehmen, fehlt es durchaus an einem bestimmenden Princip, indem man ja auch aus der Verschiedenheit der Thätigkeiten und Wirkungen auf keine reale Verschiedenheit in der wirkenden Ursache schließen darf, wie z. B. die Sonne eine und dieselbe ist, obgleich sie, wenn sie erleuchtet und erwärmt, oder trocknet und schmelzt, sehr verschiedene Wirkungen hervorbringt. Wenn daher auch die strafende Gerechtigkeit Gottes eine andere Thätigkeit ist, als seine erbarmende Gnade, und Gott in Beziehung auf den Act des Strafens gerecht, in Beziehung auf den Act des Erbarmens barmherzig genannt wird, so ist doch der objective Begriff der Barmherzigkeit kein anderer als der der Gerechtigkeit, und in der einen dieser beiden Eigenschaften ist immer auch schon die andere begriffen, nur der formale Begriff ist verschieden, sofern der eine Act nur unter diesem, der andere nur unter jenem Begriff gedacht werden kann. Die göttlichen Attribute

sind demnach nichts anders, als die inadäquaten Vorstellungen des göttlichen Wesens, weil dem endlichen Verstand in seinem inadäquaten Verhältniß zu dem Unendlichen das an sich Eine in eine Vielheit einzelner Vorstellungen zerfällt [5]); auf der andern Seite aber begreifen, was die zweite nicht minder wesentliche Behauptung ist, diese subjectiven Vorstellungen objectiv das Wesen Gottes in sich. Vor jeder Thätigkeit des unterscheidenden Verstandes haben die Attribute ihre objective Realität in Gott. Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens schließt nur die Zusammensezung, nicht aber die Realität der Attribute aus, und aus ihrer Identität mit dem Wesen Gottes folgt nicht, daß sie an sich nichts sind, sondern nur daß sie dasselbe sind was Gott ist. Hierin liegt an sich schon, daß, wenn die göttlichen Attribute ihre Realität im Wesen Gottes haben, sie auch nicht als bloße Accidenzien in ihm seyn können, da überhaupt, wenn alles gleich substanziell in Gott ist, nichts ein bloßes Accidens in ihm seyn kann. Es entsteht hier jedoch die Frage, ob nicht die hier aufgestellte Ansicht von den göttlichen Attributen mit den gewöhnlichen Vorstellungen von den göttlichen Willensbestimmungen in Widerstreit kommt? Schon Crell hat in seiner Erörterung der Lehre von den göttlichen Beschlüssen [6]), indem er als Gegner der calvinischen Prädestinationslehre

---

5) Quenstedt a. a. O. S. 410.: *Quia intellectus noster finitus infinitam et simplicissimam Dei essentiam uno conceptu adaequato adaequate concipere nequit, ideo distinctis et inadaequatis conceptibus, essentiam divinam inadaequate repraesentantibus, eandem apprehendit, qui conceptus inadaequati dicuntur affectiones et attributa Dei: affectiones quidem, quod essentiam divinam afficiant et denominent, attributa, quod ab intellectu nostro eidem attribuantur, etiamsi ab essentia divina non realiter, sed ratione tantum distinguantur.*

6) De Deo et ejus attributis. Cap. 32. de Dei decretis.

die Bedingtheit der göttlichen Beschlüsse und mit derselben auch ihre sehr verschiedene Beschaffenheit behauptete, sich gegen die Ansicht erklärt, daß die Beschlüsse Gottes das Wesen Gottes selbst seyen, und dieselbe durch die Consequenzen, die sich aus ihr ergeben, zu widerlegen gesucht. Ein Beschluß Gottes sey eine Wirkung des göttlichen Willens, somit auch des göttlichen Wesens. Wenn nun die Beschlüsse Gottes das Wesen Gottes selbst wären, so müßte das Wesen Gottes oder Gott selbst seine eigene Wirkung seyn, er müßte vor seiner Natur und nach derselben seyn. Da ferner jeder Beschluß ein freier Act des Willens sey, und ein freier Willensact nur zufällig, nicht nothwendig seyn könne, so würde das Wesen nicht nothwendig, sondern zufällig existiren. Ebenso folge aber auch aus jener Behauptung die Absolutheit der Geschöpfe. Denn die Beschlüsse Gottes haben ihrer Natur nach eine Beziehung auf die Geschöpfe, das Wesen Gottes aber sey absolut ohne eine Beziehung auf die Geschöpfe. Die Geschöpfe müssen daher ebenso nothwendig existiren als Gott selbst und gleich ewig mit ihm seyn, sie würden also aufhören Geschöpfe zu seyn. Endlich seyen nicht nur die Beschlüsse Gottes unendlich viele, sondern sie kommen auch nicht selten, wenn sie dasselbe Subject betreffen und zu verschiedenen Zeiten geschehen, in Widerspruch mit einander, so daß das Eine das Andere aufhebe, wie z. B. wenn Gott dasselbe Subject zuerst bestraft, und ihm dann wieder die Strafe erläßt. Die Einwendungen, daß wenn die Beschlüsse Gottes nicht das Wesen Gottes selbst seyen, sie nur Accidenzien seyn können, und wenn ein späterer Beschluß einem frühern entgegengesezt sey, Gott selbst veränderlich gedacht werden müsse, gibt Crell mit den nöthigen Bestimmungen ohne Bedenken zu, weil ja das Gegentheil nur die Aufhebung der Einheit Gottes zur Folge haben könnte. Hierin liegt das Hauptmoment der Frage, das den protestantischen Theologen bei ihrer entgegengesezten Ansicht von den göttlichen Attribu-

ten nicht entgehen konnte. Quenstedt insbesondere hat auf die Einwürfe Crells nähere Rücksicht genommen, und ihnen folgende Behauptungen entgegengestellt [7]: 1. Wenn auch die Beschlüsse Gottes auf Objecte ausser Gott gehen, und insofern nicht Gott selbst, sondern freie Wirkungen sind, so sind sie doch ein immanenter und ewiger, mit dem Wesen Gottes selbst identischer, Act des göttlichen Willens. Man kann in Gott nicht mehrere Acte annehmen, so daß er durch den einen die Schöpfung, durch den andern die Erlösung beschlossen hätte, sondern der alles dieß beschließende Act Gottes ist ein schlechthin Einer. 2. Wenn auch die Beschlüsse Gottes, sofern sie das Ziel, auf welches sie gehen, in geschaffenen Objecten haben, frei sind, weil sie von Gott frei auf die Creatur bezogen werden, so sind sie doch in Ansehung ihrer Existenz in Gott nothwendig. Derselbe Act kann sowohl nothwendig als frei seyn, je nachdem er nach dem terminus a quo oder dem terminus ad quem, nach dem Subject, von welchem er ausgeht, oder dem Object, auf das er geht, nach seinem ewigen Rathschluß, oder nach seiner zeitlichen Ausführung betrachtet wird [8]. Wenn also auch in Gott Wille und Wesen Eins sind, so folgt doch hieraus nicht, daß Gott nicht nothwendig, sondern zufällig existirt. Ebensowenig kann man sagen, daß dadurch die Freiheit Gottes aufgehoben wird, denn frei ist Gott, sofern der an sich noth-

---

7) A. a. O. S. 430.

8) A. a. O.: *Actus decernendi differt quidem ab essentia divina, sed non realiter, verum tantum ratione, nos enim ita tantum concipimus. In se enim actus divinae essentiae immanens et aeternus est. ipsa essentia divina aeternum actuosa. Intra divinitatis sinum esse, posse et operari non differunt. Ratione termini vero, sive objectorum extra Deum existentium, decreta Dei diversa sunt.*

wendige Act in seinem Verhältniß zu einem bestimmten Object betrachtet, ebensogut seyn als nicht seyn kann. 3. Wenn man die Beschlüsse Gottes mit dem Wesen Gottes deßwegen nicht für identisch halten will, weil die Beschlüsse ihrer Natur nach eine äussere Beziehung haben, die das absolute Wesen Gottes nicht hat, so müßte auf dieselbe Weise auch die Allmacht mit dem absoluten Wesen Gottes nicht identisch seyn können, weil auch die Allmacht eine äussere Beziehung hat, und Gott könnte nicht Schöpfer seyn, weil der Schöpfer eine nothwendige Beziehung auf die Geschöpfe hat. Die Beziehung der göttlichen Beschlüsse gehört daher nur der subjectiven Betrachtungsweise an, und Gott kommt wesentlich zu, nicht daß er sich auf die Creaturen bezieht, sondern daß die Creaturen sich auf ihn beziehen. Alles Wollen und Beschließen ist nur das Eine mit sich identische Wesen Gottes, und von einzelnen Beschlüssen kann nur insofern die Rede seyn, als wir einen Beschluß nach dem Object, auf welches er geht, unter den Gesichtspunct einer bestimmten äussern Beziehung stellen. Es gilt demnach von den Beschlüssen Gottes dasselbe, was von den Eigenschaften Gottes an sich gilt. Was sie an sich sind, ihrer objectiven Realität nach, ist nur das Wesen Gottes selbst, was sie aber für sich betrachtet sind, in ihrem Unterschiede von einander und vom Wesen Gottes, fällt nur in die Sphäre des subjectiven Bewußtseyns und es entspricht ihnen nichts Objectives im Wesen Gottes. Es sind daher nur subjective Vorstellungen, welche ihren Grund nur in dem Inadäquaten und Endlichen des menschlichen Vorstellens und Erkennens haben [9]). Nur insofern sind sie nicht auf eine

9) Quenstedt a. a. O. S. 427.: *Attributa divina — sunt tantum inadaequati conceptus essentiae infinite perfectae. Est essentia divina instar incomprehensibilis infinitarum perfectionum omnium oceani, ad quem uno simplicique conceptu exhauriendum non sufficit intellectus*

rein subjective Thätigkeit zurückzuführen, als ihnen in den Objecten, auf welche sie sich beziehen, etwas Reales zu Grunde liegt, weßwegen die protestantischen Theologen zwischen einer **ratio ratiocinans** und einer **ratio ratiocinata** unterscheiden, womit jedoch nur gesagt wird, daß die subjective Thätigkeit, durch welche die verschiedenen göttlichen Eigenschaften auf ihren bestimmten Begriff gebracht werden, an den gegebenen Objecten sich entwickelt, und durch den in ihnen liegenden Unterschied diese Unterschiede in Gott zu machen bestimmt wird [10]). Stellt man sich auf den Standpunct der subjectiven endlichen Betrachtung, so versteht es sich von selbst, daß auch eine aus dem Wesen Gottes selbst abgeleitete, auf einem objectiven Princip beruhende Eintheilung der göttlichen Eigenschaften nicht möglich ist, sondern die göttlichen Eigenschaften können nur insofern in verschiedene Classen getheilt werden, als die verschiedenen vom Endlichen zum Absoluten führenden Wege, die dreifache, schon von dem Areopagiten Dionysius in die Theologie eingeführte, auch von den protestantischen Theologen in ihrer Wahrheit anerkannte **via**, die **via**

---

humanus, ideoque conceptibus variis, sorbillatim quasi, haurit aliquid ex illa infinitate.

10) Quenstedt a. a. O. S. 432.: *Alia est distinctio rationis ratiocinantis, quae fit per meram intellectus nostri operationem, qualis est distinctio inter gladium et ensem, et alia distinctio rationis ratiocinatae, ubi est fundamentum aliquod in re, et sic differunt attributa cum inter se, tum ab essentia divina (quae est sententia Thomae et Thomistarum,* zum Unterschied von der von den protest. Theologen verworfenen Meinung der Scotisten, welche *duplicem constituunt distinctionem ex natura rei, unam realem, alteram formalem). Fundamentum autem hujus distinctionis sunt diversa connotata extrinseca, v. g. diversi affectus aut respectus aut negationes, ad quarum ordinem Deus a nobis concipitur.*

negationis, causalitatis und **eminentiae** [11]), verschiedene Gesichtspuncte darbieten. Man kann in dieser Hinsicht zwar von negativen und positiven Eigenschaften reden, wenn aber die protestantischen Theologen auch zwischen absoluten oder immanenten, ruhenden und operativen, oder solchen Attributen unterscheiden, in welchen das Wesen Gottes in einer bestimmten äussern Beziehung sich thätig zeigt [12]), so beruht dieß auf keinem haltbaren Grunde. Ist in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften alles nur subjectiv, so kann es auch keine absoluten Eigenschaften geben, sondern was man so nennt, ist entweder nur das über jeden Unterschied der Attribute erhabene, schlechthin Eine, mit sich identische Wesen Gottes, oder wenn der Begriff der Attribute darauf angewandt werden soll, fällt es gleichfalls nur der subjectiven und relativen Betrachtungsweise anheim.

Die Lehre der protestantischen Theologen von den göttlichen Eigenschaften hat eine tiefere Bedeutung, als sie zunächst zu haben scheint. Wäre sie nur davon zu verstehen, daß das menschliche Denken und Erkennen zu schwach und unzureichend sey, um das über dasselbe hinausgehende absolute Wesen Gottes in bestimmte Begriffe zu fassen, so wäre dieß nur die Ansicht, welche diese Theologen überhaupt über das Verhältniß der Vernunft und Offenbarung aufstellen. Allein es ist nicht zu übersehen, daß sie sich mit ihrer Lehre zugleich auf den Standpunct der speculativen Betrachtung stellen, und sich über das Wesen Gottes nicht blos negativ, sondern positiv aussprechen. Das Inadäquate der menschlichen Erkenntniß ist nur die Eine Seite der Sache, die andere ist das absolute Wesen Gottes selbst, das als ein schlechthin Eines und einfaches, in seiner absoluten Identität mit sich

---

11) Gerhard Loci theol. T. I. S. 112.

12) Quenstedt a. a. O. S. 410.

selbst jeden realen Unterschied ausschließt [13]). Ist alles in Gott schlechthin Eins, ist diese absolute Einfachheit sosehr festzuhalten, daß in Gott auch kein von seinem Wesen verschiedener Wille angenommen werden kann, sind alle göttlichen Rathschlüsse keine besondern Willensbestimmungen, sondern einer und derselbe Act, welcher selbst wieder mit dem Wesen Gottes schlechthin identisch ist, so ist es nicht möglich, sich Gott als selbstbewußtes, persönliches, freies Wesen zu denken. Gott ist mit Einem Worte nicht Subject, sondern Substanz, und alle Eigenschaften, welche ihm als einem persönlichen, freien Wesen zukommen, lösen sich entweder in den allgemeinen Begriff der Substanz auf, oder ihr persönlicher Character bleibt ihnen nur insofern, als sie theils als eine Uebertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott anzusehen sind, theils nur eine zufällige äussere Beziehung Gottes zu dem Endlichen ausdrücken. Ist, wie Quenstedt sagt, der Wille Gottes in seiner Richtung nach innen, seiner an sich seyenden Natur nach betrachtet, schlechthin nothwendig, so daß Gott in Beziehung auf sich und seine Eigenschaften nichts anders wollen kann als er will, spricht sich hierin nur seine Vollkommenheit und Unveränderlichkeit aus, und kann von einer Freiheit des göttlichen Willens nur insofern die Rede seyn, als Gott, was ausser ihm ist, sowohl wollen als nicht wollen kann, so gibt es überhaupt keine Freiheit des göttlichen Willens, sondern was man die Freiheit des gött-

13) *Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates, sed mera et simplicissima est essentia, quae nec realem differentiam, nec ullam vel rerum vel modorum admittit compositionem. — Intellectus noster distinguit, quae ex parte rei distincta non sunt, atque nunc concipit essentiam divinam, qua est spiritus independens, nunc qua est omnipotens, nunc qua est omniscia etc.* Quenstedt a. a. O. S. 436.

lichen Willens nennt, ist nur das zufällige Verhältniß, in welchem das Endliche für sich betrachtet, zu dem absoluten Wesen Gottes steht. Gibt es keine besonderen Willensbestimmungen, durch welche Gott sich durch sich selbst zu einem bestimmten Act seines Willens bestimmt, will Gott alles, was er will, nur an sich, in einem und demselben immanenten Act seines Willens und in der Einheit seines Willens mit seiner Natur, was kann unter der Nothwendigkeit und Einheit des göttlichen Willens anders verstanden werden, als der Gegensaz des Endlichen und Unendlichen? Das Freie ist das Zufällige, Endliche, das sich zu dem immanenten Act Gottes, in welchem alles Endliche als Einheit begriffen ist, wie das Accidens zu der Substanz verhält. So auffallend es seyn mag, wie Theologen, welche den Inhalt des Christenthums und die biblische Lehre und Lehrweise im strengsten Sinne festhielten, einen alle Lebendigkeit und Persönlichkeit des göttlichen Wesens negirenden, metaphysischen Begriff Gottes aufstellen konnten, so unläugbar ist die Consequenz, daß, wenn Gott nichts Bestimmtes will und Wille und Wesen in ihm schlechthin Eins sind, Gott nicht freies persönliches Subject, sondern nur Substanz ist, die allgemeine Substanz, in welcher alle endlichen Bestimmungen aufgehoben sind. Ueber den Begriff der Substanz geht daher auch alles, wodurch sie das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen speculativ zu bestimmen suchen, nicht hinaus. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen wird in der Dogmatik der protestantischen Theologen in der eigenen Form der Frage aufgefaßt, ob die Begriffe, Wesen, Substanz, Geist und andere von Gott und den vernünftigen Creaturen univoce, oder aequivoce, oder analogice, genommen werden müssen, d. h. ob die in jenen Begriffen ausgesprochene Identität der vernünftigen Creaturen mit Gott als eine blos nominelle, oder als eine nominelle und reelle zugleich

anzusehen sey [14])? Um die Identität nicht blos in den Namen zu sezen, sondern zugleich auch der Sache nach zu behaupten, und doch in dieser Identität auch wieder das Endliche und Unendliche in seinem Unterschied auseinanderzuhalten, bezeichneten sie dieses Verhältniß als ein analogisches. Gegen die Behauptung, daß zwischen Gott und der Creatur ein unendlicher Abstand sey, daß die Creaturen ebendeßwegen dem Nichts näher stehen als dem Schöpfer, daß sie eher **non entia** als **entia** seyen, wie sie ja auch einst nicht gewesen, und hinwiederum nicht seyn können, somit nur Gott als das wahre **ens** gedacht werden könne, machten sie geltend, daß man die geschaffenen **entia** nicht schlechthin als nicht seyend ansehen könne, sie seyen ein wirklich Seyendes, und wenn auch das Seyn in Gott ein unendliches sey, so fallen doch Seyn und Unendlichkeit nicht schlechthin zusammen; nicht daß Gott das Seyn, sondern daß er dieses bestimmte Seyn, das unendliche sey, mache seinen Unterschied von den Creaturen aus. Da der Unterschied der Creaturen von Gott in keinem Falle geläugnet werden kann, so zielt der Saz der protestantischen Theologen und das von ihnen behauptete analogische Verhältniß weit mehr darauf hin, die Einheit der Creatur mit Gott, als ihre Verschiedenheit hervorzuheben. Daß das Gott und der Creatur gemeinsame

14) Quenstedt a. a. O. S. 422.: *Univoce proprie et stricte loquendo conveniunt, quae et nomen et rem nomine illo denotatam communem habent aequaliter, nulla, ob dependentiam unius ab altero, inaequalitate interveniente. Aequivoce conveniunt, quae nomen habent commune, sed non rem nomine significatam. Analogice conveniunt, quae et nomen et rem nomine designatam communem habent, sed inaequaliter, cum nomen et res alteri* πρώτως *et absolute, alteri* δευτέρως *et per dependentiam conveniat, — quae analogia proprie dicitur attributionis intrinsecae.*

ens kein ens univocum ist, folgt daraus, daß die ganze Entität der Creatur von Gott abhängt; sobald aber nur diese Abhängigkeit der Creatur von Gott anerkannt ist, ist nicht minder festzuhalten, daß die Creatur auf endliche Weise dasselbe ist, was Gott auf unendliche, in ihrem Unterschied sind beide auch wieder wesentlich Eins[15]), und es kann von beiden mit Recht gesagt werden, daß sie eine immaterielle Substanz sind, wenn sie auch es nicht auf dieselbe Weise sind. Gott und die Creatur sind daher in dem Begriffe der Substanz Eins und nur darin von einander verschieden, daß Gott dieselbe Substanz auf unendliche, die Creatur auf endliche Weise ist. Sind aber Gott und die Creaturen an sich dieselbe Substanz, so können, da Gott die unendliche Substanz ist, die Creaturen nur die endlichen Bestimmungen der Einen unendlichen Substanz seyn, und es bleibt nichts anderes übrig, als daß das ganze Verhältniß Gottes und der Welt als das immanente Verhältniß des Endlichen und Unendlichen gedacht wird. Gott ist die absolute Substanz, da das gemeinsame Seyn, in welchem Gott und die Creatur Eins sind, nichts von Gott Verschiedenes, sondern die Natur Gottes selbst ist[16]); Gott und die Creatur verhalten sich da-

15) Quenstedt a. a. O. S. 424.: *Creaturis non tantum nomen entis, essentiae, substantiae, sed et ratio ipsa, nomine significata, vere competit, atque ita cum Deo aliquo modo communis est, non solum nudo nomine, sed etiam quoad rem.*

16) Auf die Einwendung: *repugnare divinae naturae ut ab ipsa et creaturis conceptus quidam communis praescindatur; sic enim aliquid Deo per naturam prius conciperetur, quod absurdum,* gibt Quenstedt a. a. O. S. 425. die Antwort, es sey zu unterscheiden *inter prioritatem praedicationis seu conceptuum nostrorum, et prioritatem realem; non de hac, sed de illa loquimur prioritate. Nihil Deum antecedit, aut antecedere potest, prioritas vero*

her zu einander wie Substanz und Accidens, oder Gott ist das unendliche, in seiner absoluten Einheit und Einfachheit mit sich identische substanzielle Seyn, die Creatur das endliche, getheilte und bestimmte. Wie wenig die protestantischen Theologen, sobald sie nicht blos bei der biblischen Lehre stehen bleiben, sondern den Begriff Gottes und das Verhältniß Gottes zur Welt speculativ zu bestimmen suchen, über den Begriff der Substanz hinwegkommen können, zeigt insbesondere auch ihre Lehre von dem sogenannten **concursus**. Sie verstehen unter dem **concursus**, wie sie denselben definiren [17]), nicht blos eine zur Erhaltung der Thätigkeit der Creaturen einwirkende Thätigkeit Gottes, sondern ein so unmittelbares Ineinanderseyn der Thätigkeit Gottes und der Thätigkeit der Creatur, daß dieselbe Wirkung weder von Gott allein, noch von der Creatur allein, auch nicht theilweise von Gott und theilweise von der Creatur, sondern als eine und dieselbe, in ihrer Totalität, zugleich von Gott und der Creatur hervorgebracht wird, von Gott als der allgemeinen und ersten, von der Creatur als der particulären und zweiten Ursache [18]). Diesen Begriff des **concursus** begründen die

---

illa conceptuum tantum fit per mentis nostrae operationem. Gott ist also wesentlich das *primum ens*, und da er wegen seiner absoluten Einfachheit schlechthin das *ens* ist, so ist er die absolute Substanz.

17) Vgl. Quenstedt a. a. O. S. 760 f. 778 f.

18) Vgl. Quenst. a. a. O. S. 760. u. 782.: *Non est reipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio, utrumque respiciens et ab utroque pendens: a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari. Quemadmodum eadem numero scriptio pendet a manu et calamo, nec pars una a manu et alia a calamo, sed tota a manu et tota a calamo: ita concursus Dei non est prior actione creaturae propria prioritate causalitatis, cum in re sit omnino eadem actio, adeoque*

protestantischen Theologen nicht blos durch biblische Stellen, wie Apostelgesch. 17, 28., wo er ihnen am unmittelbarsten ausgesprochen zu seyn scheint, sondern hauptsächlich philosophisch durch folgende Argumente: 1. Aus dem Begriffe der Ursache. Alle wirkenden Creaturen hängen ebensosehr in ihrem Wirken als in ihrem Seyn von Gott ab: zur Abhängigkeit im Wirken gehört aber nicht blos, daß, während die **causae secundae** wirken, sie mit ihrer Kraft zu wirken von Gott erhalten werden, sondern es muß auch noch im Wirken selbst eine unmittelbare Einwirkung der **causa prima** hinzukommen. 2. Aus dem Begriffe der Wirkung. Wenn die **causa secunda** in ihrem Seyn von Gott abhängt, so hängt auch ihre Wirkung von Gott ab, somit hat sie diese Abhängigkeit vom Anfang ihres Seyns an, oder vom ersten Moment ihres Werdens, somit hängt sie auch in ihrem Werden von Gott ab, und es kann keine Wirkung aus der **causa secunda** hervorgehen, ohne daß sie zugleich wesentlich aus der **causa prima** hervorgeht. 3. Aus dem Begriff der Erhaltung. Wenn die Wirkungen der **causae secundae** ohne den Einfluß Gottes keinen Augenblick bestehen können, so können sie auch ohne einen **concursus** Gottes nicht hervorgebracht werden. Könnte etwas ohne Gottes Mitwirkung werden, so müßte es wenigstens im ersten Moment seines Werdens ohne Gott seyn, was unmöglich ist. Wie also die geschaffenen Dinge von Gott unmittelbar erhalten werden müssen, so ist auch ihr Werden unmittelbar von Gott, und wie Gott die Creatur ihres Seyns schon dadurch berauben kann, daß er ihr den sie erhaltenden Einfluß entzieht, so kann er ihr ihre natürliche Wirksamkeit schon durch die Verweige-

---

totum effectum producit Deus, sicut et causa secunda, quod fit per actionem Dei exteriorem, quae intime in actione creaturae includitur, imo una eademque est cum illa.

rung des unmittelbaren concursus entziehen. Aus dem Erstern folgt die unmittelbare Abhängigkeit des Seyns, aus dem Leztern die unmittelbare Abhängigkeit des Werdens. Es ist demnach mit Einem Worte die schlechthinige Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen, worin von selbst der concursus enthalten ist. Die protestantischen Theologen führen selbst den concursus in diesem Sinne auf die göttliche Allgegenwart zurück, nur sagen sie, man habe sich die Allgegenwart nicht blos als ein substanzielles, illocales, impartibles, incircumscriptibles Zugegenseyn Gottes bei der Creatur zu denken, sondern als eine wirkende Thätigkeit [19]), was jedoch an sich dasselbe ist, da sie zugleich behaupten, daß im Wesen Gottes selbst sein Seyn von seinem Wirken nicht verschieden ist. Da der concursus, so bestimmt, nur als ein allgemeiner, auf alle Thätigkeiten und Wirkungen der causae secundae sich erstreckender gedacht werden kann, so entsteht die doppelte Frage, wie er sich zum Bösen und wie er sich zu der Freiheit der endlichen Subjecte verhält. In ersterer Beziehung wird, um Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, zwischen dem effectus und defectus unterschieden, oder zwischen der Handlung an sich und der Form der Handlung [20]). Die

19) Quenst. a. a. O. S. 761.: *Cum concursu divino quoad rem coincidit omnipraesentia divina, non sensu philosophico accepta, quo notat nudam tantum substantialem propinquitatem et otiosam ἀδιαστασίαν, i. e. indistantiam, seu adessentiam, sive increati entis ad ens creatum existentiam, sed sensu et stylo biblico, vel juxta s. scripturae tenorem, quo denotat omnipraesentiam operosam.* Das Eine ist die *immediatio suppositi*, das Andere die *immediatio virtutis. Et sic Deus est agens immediatum utroque modo, immediatione tum suppositi tum virtutis, quia se et essentia et potentia sua immediate quamvis actionem et effectum attingit.*

20) Quenst. a. a. O. S. 761.: *Effectus et actio est a Deo,*

Handlung und Wirkung an sich ist von Gott, nicht aber was sie Mangelhaftes und Ungeordnetes hat: dieses Negative

---

non vero defectus et ἀταξία, *sive inordinatio et exorbitatio actionis.* Derselbe Unterschied, wie man sonst zwischen dem *materiale* und *formale* der Handlungen zu unterscheiden pflegte (vgl. Quenst. a. a. O. S. 767.: *Materiale est subjectum vitiositatis, ipsa videlicet actio, et hanc Deus comproducit, formale vero est ipsa actioni adhaerens vitiositas, ad quam Deus nullo modo concurrit).* Was das Böse als *defectus* in den *causae secundae* ist, ist auf der Seite Gottes die Zulassung. Gott läßt die Creatur fallen, wodurch der *defectus* entsteht. Deßwegen wird die *permissio* definirt als *actus providentiae gubernatricis, quo Deus creaturas rationales ad peccandum sua sponte sese inclinantes, per impedimenta, quibus agens finitum resistere nequit, vel quibus non restiturum novit, a mala lege vetito non retrahit, sed justis de causis in peccata ruere sinit.* In welchen Widerspruch sich hier die Lehre vom *concursus* in Beziehung auf das Böse verwickelt, ist deutlich zu sehen. Damit Gott nicht positiv zum Bösen mitwirkt, wird das Böse blos negativ genommen, als *defectus,* als Mangel. Das Böse besteht demnach blos darin, daß etwas Gutes nicht da ist. Wenn nun aber dieß wieder so gewendet wird, daß das Fehlende, der *defectus*, der Mangel eines Hindernisses ist, wodurch eine böse Handlung verhindert werden könnte, wie Quenstedt den *defectus* nennt, wenn er sagt, *permissio non est actio, sed actionis negatio: sic enim* αὐτόχειρ *abutitur concursu causae primae ad se interficiendum, negatur ipsi actio aliqua, impedimentum nefando illi facinori objiciens*, so wird der Begriff des Bösen nicht blos negativ, sondern auch positiv aufgefaßt, und gerade die Hauptsache, die positive Handlung, in welcher das Böse besteht, nicht erklärt. Für Gott ist der Selbstmord nur ein *defectus,* sofern er es an einer Handlung fehlen läßt, durch welche der Selbstmord verhindert werden könnte. Aber das eigentlich Böse ist ja hier nicht blos, daß etwas nicht ver-

ist nicht Gott, sondern der causa secunda zuzuschreiben. Die Freiheit glauben sie dadurch hinlänglich sicher zu stellen, daß sie den Unterschied der natürlichen und freien Ursachen als einen an sich seyenden voraussezen und Gott sich zu den einen wie zu den andern accommodiren lassen. Indem Gott überhaupt zu der Capacität und dem Bedürfniß der einzelnen Wesen sich herabläßt, und seine Wirksamkeit keine von der Wirksamkeit der Creaturen getrennte, ihnen vorangehende und sie äusserlich bestimmende, sondern nur eine ihnen selbst immanente ist [21]), bleiben die freien Ursachen in ihrer Abhängigkeit vom concursus so frei als sie an sich sind [22]). Daß

---

hindert wird, sondern daß etwas geschieht, was ist also der Selbstmord anderes als positive That, und wie unnöthig ist es, hier von einem *defectus* zu reden, wenn doch der Selbstmord als *nefandum facinus*, was er an sich ist, abgesehen von jenem *defectus*, wie jede Handlung, ohne einen göttlichen *concursus* nicht gedacht werden kann. Daß Gott Urheber des Bösen ist, wird so erst recht klar.

21) Ebendeßwegen ist der *concursus* kein *antecedens actus, sed fit, cum actio ipsa producitur.* Quenst. a. a. O. S. 780.

22) *Non immutat Deus naturas agentium, aut eorum agendi rationem et ordinem, sed agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere. — Naturis rerum agentium sese accommodat, et cum illis ex lege quasi quadam ordinaria, qua decrevit non destituere suo auxilio agens creatum, ejusque proprium operandi modum minime immutare, concurrit descendendo ad singula juxta uniuscujusque capacitatem et indigentiam. — Agentium rationalium agendi libertatem non tollit, sed potius concursu et influxu illo communi homo libere utitur ac abutitur. — Postquam itaque Deus decrevit, secundas causas non solum efficere, sed et conservare, decrevit etiam simul eorum actionibus cooperari. Quae lex si sumatur, non inducit necessitatem, sed solum est debitum connaturalitatis. Unde etiam Deus quandoque dispensat in ea lege, negando suum concursum,* wie

aber hier der Begriff der Freiheit nur in demselben Sinne vorausgesezt wird, in welchem Thomas von Aquino, mit dessen Ansicht von dem Verhältniß des Endlichen und Unendlichen überhaupt diese Lehre vom concursus ganz zusammenfällt, die Freiheit nicht fallen lassen will, bedarf keiner weitern Nachweisung. Auch die Gründe, durch welche die von selbst sich aufdrängende Einwendung, daß, wenn Gott alles unmittelbar wirkt, die Thätigkeit der causae secundae als eine überflüssige erscheint, widerlegt wird, sind in der Hauptsache dieselben, welche schon Thomas von Aquino geltend gemacht hat [23]). Die auf der andern Seite entgegenstehende Einwendung, daß, wenn doch die Creaturen da sind, und die Kraft für sich selbst zu wirken, in sich haben, ein zu ihrer Thätigkeit nothwendiger Concursus für überflüssig gehalten werden muß, schien durch die Voraussezuug, auf welcher diese Ansicht überhaupt beruht, hinlänglich beseitigt, daß die Creaturen ihrem Begriff nach nicht in dem Grade für sich seyend und wirkend gedacht werden, daß sie den göttlichen Concursus entbehren könnten [24]). Die Lehre vom

---

Dan. 3. das Feuer im Ofen, das *suavi Dei dispositione suae virtutis oblitus — non ussit.*

23) *Deus non indiget creaturarum cooperatione, sed ut aliquam efficientiae dignitatem etiam creaturis conciliet et communicet, communicatamque bonitatem suam per ipsas earumque operationes exserat.* Quenstedt a. a. O. S. 788.

24) An der Spize der Gegner, welche hier von Quenstedt bekämpft werden, steht der Scholastiker Durandus (a s. Porciano), welcher Sent. libr. II. dist. 1. qu. 5. und dist. 37. qu. 1. behauptet, *Deum concurrere ad actus causarum secundarum, verum non per se influendo in eosdem et eorum productiones, sed solum remote et per accidens, quatenus sc. agentibus particularibus primum dedit esse et facultatem operandi, et tam esse, quam istam agendi vim porro conservat.* Er läugnet daher *Deum ad unam-*

Concursus macht das Geschaffene, Endliche, von dem absoluten Seyn und Wirken Gottes so schlechthin abhängig, daß

---

quamque actionem a causis secundis eliciendam concurrere, und behauptet vielmehr *causas secundas per se atque solas sine concursu Dei effecta producere.* Daher das Argument: *Nullam esse hujus cooperationis necessitatem, non enim esse necessarium, ut compleat agentium particularium virtutem, cum sint per se, utpote causae principales ad agendum sufficientes; non ut ad operandum moveat, voluntaria enim semetipsa ad agendum movent. Nec denique, ut causas secundas ad certam actionem determinet, naturalia enim agentia per suam naturam sunt determinata ad certam actionem et certam effectus speciem. Libera semetipsa determinant.* Insbesondere aber ist es der arminianische Freiheitsbegriff, welcher hier den Gegensaz bildet, sofern es ganz in seinem Interesse lag, die Mitwirkung Gottes auf das Nothwendigste zu beschränken, was von Seiten Gottes zur Erhaltung der Creaturen vorausgesezt werden muß. Die arminianischen Theologen sprechen sich daher über die Lehre vom *concursus* entweder sehr skeptisch und indifferent, wie Episcopius Instit. theol. IV. 4, 1., welchem alle diese Fragen *philosophicae pulpae* sind, oder geradezu antithetisch aus, wie Curcelläus Instit. III. 12. II. 12.: *Quae de concursu Dei immediato ad singulas creaturarum et hominum actiones non solum bonas sed etiam malas a quibusdam disputantur, si non falsa penitus, saltem incerta sunt, et nullo solido fundamento nixa. Fateor quidem Deum providentia sua non solum hominum vitam, sed etiam agendi vires et facultates, quas initio concessit, conservare, et absque Dei permissu neminem iis uti posse, sicque Deum omnium, quae faciunt homines principium saltem remotum et per accidens esse. Sed quod ulterius addunt, unamquamque hominis actionem totam pendere a Deo et totam ab homine, mere sunt verba sensu intelligibili destituta, aut potius insignis contradictio.* Quenstedt a. a. O. S. 782.

es für sich selbst nichts ist, sondern nur als ein verschwindendes Moment des absoluten Seyns Gottes angesehen werden kann. Ist alles, was geschieht, ebensosehr die totale Wirkung der absoluten göttlichen Causalität, als der endlichen der Creatur, so löst sich das creatürliche Werden immer wieder in das absolute Seyn auf, und es gibt an sich kein zeitliches Werden, sondern nur ein ewiges Seyn. Das ganze Verhältniß der Welt zu Gott wird ein völlig äusserliches, aller Realität ermangelndes. Denn welche Realität, welchen objectiven Anknüpfungspunct im Wesen Gottes soll die Welt haben, wenn der absoluten Unveränderlichkeit Gottes gegenüber die Veränderung, ohne welche die Weltschöpfung nicht gedacht werden kann, für Gott keine Veränderung ist, durch sie für Gott nichts gesezt wird, was nicht an sich schon wäre [25])?

---

25) So bestimmen die protestantischen Theologen, nach dem Vorgang der Scholastiker, dieses Verhältniß. Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 113.: *Active creatio nihil aliud est, quam ipsa actio divina, et sic est ipsa essentia divina, non quidem simpliciter sed cum relatione ad creaturam, quae relatio cum ex parte Dei non sit realis, sed tantum rationis et quidem extra* (sie existirt somit nur in der subjectiven Vorstellung), *nullam in Deo infert mutationem. Passive accepta est quaedam relatio in ipsa creatura ad creatorem, tanquam ad principium sui esse, et quia est actio sine motu, ideo non necesse fuit, eam per aliam creationem produci* (auch in dieser Beziehung existirt demnach die Welt für Gott eigentlich nicht). *In creatione duo consideranda: 1. agendi principium, 2. effectum productum. Agendi principium est ipsa Dei essentia, cui per creationem nulla accessit mutatio, quia non novo voluntatis motu Deus in creatione aliquid voluit, quod prius ab aeterno voluit, sed in tempore id fecit* (wie wenn ein solches Schaffen möglich wäre, wenn es doch für Gott keine Zeit gibt! Es ist somit nur ein Schaffen, das eigentlich ein Nichtschaffen ist), *quod ab aeterno immutabili*

Ist die Welt, was sie geworden ist, an sich schon, so scheint hierin die Ewigkeit der Welt zu liegen; wenn aber die protestantischen Theologen die Idee der Ewigkeit der Welt aus dem Grunde zurückweisen, weil ihr, sofern sie Creatur ist, kein ewiges Seyn zugeschrieben werden kann [26]), was ist dann die Welt, wenn doch gerade das, was sie zur Welt macht, daß sie eine erst geschaffene und gewordene ist, auf die Idee Gottes bezogen, ohne alle reale Bedeutung ist? Gott und Welt verhalten sich daher zu einander wie Substanz und Accidens, oder es ist dasselbe immanente Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, das dem System des Thomas von Aquino, in welchem diese Ansicht in ihrer ganzen Consequenz durchgeführt ist, zu Grunde liegt, nur mit dem Unterschied, daß das Endliche noch weit weniger eine reale Bedeutung hat, sondern den bloßen Character eines Accidens an sich trägt [27]), wenn seine Immanenz in dem Unendlichen nicht als eine ewige, wie Thomas wenigstens in speculativer Beziehung anzunehmen sich gedrungen sah, sondern als eine zeitlich und zufällig entstandene betrachtet wird.

---

sua voluntate decreverat. In effecto producto est mutatio a non esse ad esse, sed hoc Deum ipsum non fecit mutabilem. Was ist also die Weltschöpfung und die Welt?

26) Vgl. Quenstedt a. a. O. S. 601. *Nulla creatura esse potest, nisi post non esse.*

27) Was Quenstedt a. a. O. S. 788. in Beziehung auf den *concursus* sagt: *Facile largior, majoris esse perfectionis se solo operari, quam simul cum alio, cujus ope et adminiculo egeat; admittere vero consortium aliarum causarum efficientium, quarum tamen ope non indigeat, minoris perfectionis esse, quam se solo edere effectum, hoc est, quod nego,* bezeichnet die ganze Aeusserlichkeit dieser Ansicht von dem Verhältniß der Welt zu Gott. Warum die Welt ist, kann man nicht sagen, man kann nur negativ sagen: daß die Welt ist, ist nicht als eine Unvollkommenheit Gottes anzusehen.

Die Frage über das Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit, welche an sich ein nicht unwichtiges Moment zur Beurtheilung des Standpuncts ist, auf welchem man überhaupt in Ansehung der Gottes-Idee steht, ist hier um so weniger zu übergehen, da sie in engem Zusammenhang mit der Lehre vom Concursus steht. Die protestantischen Theologen hatten dabei zwei entgegengesezte Abwege abzuweisen, auf der einen Seite die Meinung der Socinianer und Arminianer, welche, um die Freiheit in ihrem vollen Rechte bestehen zu lassen, die Allwissenheit beschränkten, und die calvinische, welche, um die Allwissenheit in ihrem absoluten Sinne zu nehmen, Präscienz und Prädestination identificirten [28]). Gegen den bekannten Saz Socins behaupteten sie die Scibilität des Zufälligen, weil es sich mit dem Unmöglichen in seiner Beziehung zur Allmacht anders verhalte als mit dem Zufälligen in seiner Beziehung zum Wissen Gottes. Das Unmögliche sey deßwegen nicht möglich, weil es einen Widerspruch in sich schließe, ein solcher Widerspruch lasse sich aber vom Zufälligen in seiner Beziehung zum Wissen Gottes nicht nachweisen. Der aristotelische Saz, daß das Zufällige keine determinirte Wahrheit habe, könne nur für das endliche Wissen des Menschen gelten, nicht aber das Wissen Gottes, das in seiner Unendlichkeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Einer Anschauung umfasse. Actuell und reell sey allerdings das Zufällige nicht von Ewigkeit Gott gegenwärtig, aber von dem actuellen und reellen Seyn sey das ideelle und objective zu unterscheiden. Ideell und objectiv sey daher das in der Zeit Zukünftige ein ewiges Object des göttlichen Wissens, in welchem es ebenso sey, wie es in der Zukunft seyn werde, so daß es, wenn es in der Zeit anders seyn würde, auch im ewigen Wissen Gottes anders seyn würde. Das freilich sehr

28) Quenstedt a. a. O. S. 771.

schwer zu beantwortende Argument, daß Gott, wenn er das Zukünftige als Gegenwärtiges weiß, es ebendeßwegen nicht als Zukünftiges weiß, lassen die protestantischen Theologen ebenso auf sich beruhen, wie den Widerspruch, in welchen sie mit sich selbst kommen, wenn sie die Einwendung, daß das Vorherwissen auch ein Vorherbestimmen sey, dadurch gehoben zu haben glauben, daß sie sagen, das Vorherwissen sey Sache des Wissens, das Vorherbestimmen Sache des Wollens, wenn daher das Vorherwissen auch ein Vorherbestimmen seyn sollte, so müßte zu einem Acte des Wissens erst ein Act des Wollens hinzukommen. Wie wenn das Wissen Gottes von seinem Wollen getrennt werden könnte, wenn man jeden realen Unterschied im Wesen Gottes läugnet! Ebenso unhaltbar ist daher auch der den Socinianern entgegengehaltene Grund, daß es sich mit dem Wissen des Künftigen wie mit dem Wissen des Möglichen verhalte, da es für Gott auch keinen Unterschied des Möglichen und Wirklichen gibt, sondern, wenn alles in ihm eine schlechthinige Identität seyn soll, alles nur gleich möglich und gleich wirklich seyn kann. Und doch mußte dieselbe Unterscheidung des Wissens und Wollens, des Möglichen und Wirklichen, oder des Zufälligen und Nothwendigen auch gegen die calvinische Behauptung zu Hülfe genommen werden, daß in Gott Vorherwissen und Vorherbestimmen identisch sey, oder das Vorherwissen Gottes ein Decret Gottes zu seiner Voraussezung habe. Dieses Bestimmtseyn des göttlichen Wissens durch einen Act des Willens erklärte man für ebenso unphilosophisch als untheologisch, weil ja das Erkennen seiner Natur nach dem Wollen vorausgehe, und die aus der Bestimmung des Willens hervorgehenden Decrete die Allwissenheit zu ihrer Voraussezung haben. Auch würde es, wenn das Zufällige und Künftige als von Gott vorausgesehen von ihm auch prädeterminirt wäre, gar nichts Zufälliges, sondern nur Nothwendiges geben, und in Folge dieser Determination

würde eine nicht blos hypothetische, sondern absolute Nothwendigkeit alle Freiheit des geschaffenen Willens aufheben, und ebendamit Gott zum unmittelbaren Urheber der Sünde machen. Wenn daher auch Gott das Zufällige und Freie auf infallible Weise vorausweiß, so erhält dadurch das Zufällige nicht den Character des Nothwendigen, sondern er weiß das Freie nur als Freies voraus: was wird aber hiemit anders behauptet, als eine Unabhängigkeit des Endlichen vom Absoluten, welche mit der von der Idee Gottes aus behaupteten allgemeinen und schlechthinigen Abhängigkeit sich ebensowenig vereinigen läßt, als der Unterschied der freien und natürlichen Ursachen mit dem göttlichen Concursus zusammengedacht werden kann?

Während demnach die protestantischen Theologen den Socinianern gegenüber behaupten, daß das Wissen Gottes ein in sich gleich absolutes sey, betrachten sie es, im Gegensaz gegen die Calvinisten, als ein nach der Verschiedenheit der Objecte, auf welche es geht, in sich unterschiedenes. Gott ist das Freie als Freies, und das Nothwendige als Nothwendiges. Dadurch wird in das Bewußtseyn Gottes ein Unterschied gesezt, welcher sich nicht erklären läßt, wenn Gott seinem substanziellen Wesen nach, somit auch in seinem, mit seinem Wesen identischen, Wissen eine schlechthin auf sich selbst bezogene Einheit ist, und so wenig in einer realen Beziehung zur Welt steht, daß selbst die Weltschöpfung das ewig sich selbst gleiche Bewußtseyn Gottes nicht alterirt. Ist also im Bewußtseyn Gottes das Freie und Nothwendige als ein von einander unterschiedenes, so macht sich nun doch, im Widerspruch mit der ursprünglichen Behauptung der protestantischen Theologen, das reale Daseyn der Welt, in welcher allein jener Unterschied seine Realität hat, gegen Gott geltend, die Welt wirkt bestimmend auf Gott ein, und Gott steht nicht blos in der subjectiven Betrachtungsweise, welche ja nur das Wissen des Subjects, nicht das Wissen Gottes

selbst wäre, sondern an sich, objectiv, in einer in sich getheilten und verschiedenen Beziehung zur Welt. Einen solchen Unterschied im Wissen und Wesen Gottes nehmen jedoch die protestantischen Theologen nicht blos aus dem Grunde an, um das Freie und Zufällige gegen eine, den Character der Nothwendigkeit an sich tragende, Abhängigkeit zu retten, und ihm seine eigene Sphäre zu sichern, sondern auch abgesehen von diesem sittlichen Interesse behaupten sie, daß das Wissen Gottes bei aller seiner Einheit und Einfachheit nach der Verschiedenheit der Objecte ein verschiedenes sey. Sie unterscheiden ein natürliches und ein freies Wissen, oder ein Wissen der einfachen Intelligenz und der Anschauung, ein abstractes und unbestimmtes und ein intuitives und bestimmtes. Im freien Wissen schaut Gott alles als Gegenwart an, sich selbst in sich selbst und alles andere, alles Vergangene, Seyende und Künftige ist für ihn unmittelbare Gegenwart und Wirklichkeit; im natürlichen Wissen aber weiß Gott auch alles Mögliche, was blos seyn kann, wenn es auch nie wirklich ist, ja selbst das Unmögliche erkennt er. Es ist somit der Unterschied des Möglichen und Wirklichen, welcher durch dieses doppelte Wissen auch in das Bewußtseyn Gottes gesezt wird. Man sollte denken, wenn für Gott alles, was er weiß, unmittelbare Gegenwart und Wirklichkeit ist, sey in ihm für ein anderes Wissen kein Raum, und wenn er die **mera et simplicissima essentia** ist, könne seine **essentialis omniscientia**, sein mit seinem Wesen identisches Wissen einen Gegensaz, wie der des Möglichen und Wirklichen ist, nicht in sich ertragen. Allein jene Unterscheidung hat ihren Grund in dem Schwankenden der Ansicht der protestantischen Theologen von dem Verhältniß Gottes und der Welt. Wird Gott als schlechthinige nur auf sich bezogene Einheit betrachtet und ausser aller realen Beziehung zur Welt gedacht, so ist auch das Wissen Gottes ebenso absolut als sein Wesen selbst, und es kann daher nur ein unmittelbar anschauendes

seyn, in welchem alles Gegenwart und Wirklichkeit ist. Da nun aber gleichwohl die reale Beziehung Gottes zur Welt sich auch wieder als nothwendig aufdrängt, so wird die Welt selbst zum Maasstab des Wirklichen gemacht. Wirklich ist auch für das Wissen Gottes, was in der Welt sich verwirklicht hat, und da nun die geschaffene endliche Welt selbst erst aus dem Reiche der Möglichkeit in das der Wirklichkeit eingetreten ist, so ist mit ihrem realen Daseyn der Unterschied des Möglichen und Wirklichen in seiner ganzen Weite gesezt. Es tritt daher nur derselbe Widerspruch in doppelter Gestalt auf. Ist es widersprechend, Gott zum Schöpfer der Welt zu machen und zugleich zu sagen, es werde durch das reale Daseyn der Welt für Gott und das Bewußtseyn Gottes nichts gesezt, was nicht an sich schon war, so ist es derselbe Widerspruch, zu behaupten, das Wissen Gottes sey ein schlechthin anschauendes, in welchem alles Gegenwart und Wirklichkeit ist, und sodann wieder, es gebe auch Solches, wobei er sich nicht anschauend, sondern blos vorstellend verhält, was also auch für Gott nicht wirklich, sondern blos möglich ist. Das Eine wie das Andere ist ein zweifaches, sich selbst widersprechendes Bewußtseyn, und die protestantischen Theologen sind mit ihrer Unterscheidung eines natürlichen und freien Wissens schon auf dem Wege, Gott aus seiner absoluten Identität mit sich selbst in dieselbe Sphäre des getheilten, den Unterschied und Gegensaz in sich aufnehmenden Bewußtseyns herabzuziehen, in welche die von ihnen gegen die Socinianer bestrittene Verendlichung des göttlichen Wissens fällt. Bedenkt man ferner, daß nicht nur das sogenannte natürliche Wissen Gottes das Wissen Gottes um sich selbst und sein Wissen um das blos Mögliche auf eine höchst unnatürliche Weise als Einheit in sich begreift, sondern auch das von diesem natürlichen oder nothwendigen Wissen unterschiedene freie darum so genannt wird, weil es einen freien Willens-

act Gottes zu seiner Voraussezung hat [29]), welcher nur der göttliche Rathschluß der Weltschöpfung seyn kann, durch welchen erst das an sich Mögliche und Gedachte als Gewolltes zur Wirklichkeit geworden ist, so ergeben sich hieraus die weitern ungereimten Folgerungen, daß das Wissen Gottes erst durch die Weltschöpfung ein anschauendes geworden ist, und somit auch das Wissen Gottes erst durch sein Wollen bestimmt wird. Die ganze Unterscheidung eines doppelten Wissens, wovon das eine auf das Mögliche, das andere auf das Wirkliche gehen soll, führt nur auf Widersprüche. Es ist aber überdieß noch von einem dritten göttlichen Wissen die Rede, das in der Mitte zwischen dem natürlichen und dem freien stehen soll. Es ist die von den Jesuiten und den sogenannten neuern Scholastikern eingeführte scientia media, über deren Zulässigkeit die protestantischen Theologen selbst nicht einig sind, worüber man sich in der That nicht wundern kann, wenn man die völlige Halbheit dieser sogenannten mittlern Erkenntniß näher ins Auge faßt. Eine mittlere Erkenntniß wird sie nämlich genannt, weil sie nicht, wie das freie Wissen Gottes, einen wirklichen Willens-Act Gottes zur Voraussezung hat, sondern einem solchen vorangeht, aber nur so, daß ihr Object das ist, was hypothetisch, aus der bloßen Voraussezung eines gewissen göttlichen Willensacts in der Zukunft geschehen würde. Hält man sich nun bei dieser Bestimmung des Begriffs blos daran, daß sie die Erkenntniß

29) Vgl. Quenst. a. a. O. S. 417.: *Libera scientia sequi dicitur liberum voluntatis actum.* Gerhard Loci theol. T. III. S. 179.: *Scientia simplicis intelligentiae est, qua Deus ea, quae possunt fieri et esse, sed nunquam fient, nunquam erunt, novit in sua omnipotente efficacia, non autem ut in principio actuali et ut in volente, quia ea non vult actu fieri et existere, nec in secundis eorum causis, quia nullas habent, nec in se ipsis, quia nunquam sunt futura.*

des Hypothetischen ist, der Voraussezungen, unter welchen etwas nicht allein wirklich werden kann, sondern auch wirklich wird, so kann man sich der Annahme einer solchen Erkenntniß Gottes nicht entziehen, aber es fällt auch zugleich in die Augen, daß die **scientia media** in diesem Sinne nur ein anderer Name für die **praescientia** ist. In diesem Sinne haben Gerhard, Calov und andere lutherische Theologen von einer **scientia media** gesprochen [30]). Sieht man dagegen strenger darauf, daß das Hypothetische, welches das Object der **scientia media** ist, eine bloße Hypothese ist, welche aus ihrer Möglichkeit nicht in die Wirklichkeit eintritt, so muß es als etwas Ueberflüssiges erscheinen, von jener zweifachen **scientia** noch eine dritte zu unterscheiden, da es neben der natürlichen Erkenntniß, als der Erkenntniß des Möglichen, und der freien, als der Erkenntniß des Wirklichen, kein drittes gibt, und die mittlere Erkenntniß selbst, sofern sie auf das Hypothetische geht, auch nur die Erkenntniß des Möglichen ist [31]). Aus diesem Gesichtspunct faßte sie Quenstedt auf

---

30) Gerhard Loci theol. T. III. S. 179. definirt die dreifache *scientia* Gottes so: *naturalis est, qua (Deus) se ipsum et omnia possibilia novit, libera, qua novit alia entia, media, qua novit, si hoc sit, illud futurum.* Noch bestimmter sagt Calov Syst. loc. theol. T. II. S. 524.: *Sine hac scientia non poterit commode explicari electio ex praevisa fide, qua Deus ex praevisione fidei perseveraturos nos ad aeternam elegit vitam, unde Absoluti propter decretum suum absolutum tantopere impugnant scientiam hypotheticam,* Ebenso Hornejus Disp. theol. 3. s. 3. th. 77. 78.: *talem praescientiam mediam involvere praedestinationem hominis, cum Deus homines non absolute, sed sub certa conditione praedestinavit.* Auch G. Calixt lehrte eine solche *scientia media.*

31) Quenst. a. a. O. S. 454.: *Sicut inter ens et non ens nullum datur medium, cum opponantur contradictoria, ita*

und argumentirte daher so gegen sie: „die Bedingungen, welche diese sogenannte mittlere Erkenntniß zu einer hypothetischen machen, treten entweder in der Zukunft ein, oder sie treten nicht ein. Treten sie ein, so gehören sie zum Object der anschauenden Erkenntniß, welche auf das, was vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist, sich bezieht; treten sie nicht ein, so sind sie zum Object der scientia simplicis intelligentiae zu rechnen. Das futuribile, das nicht zur Wirklichkeit wird, bleibt innerhalb der Sphäre des Möglichen, das Mögliche aber ist kein Object der göttlichen Anschauung, sondern der göttlichen Intelligenz, weßwegen auch viele Theologen, welche eine scientia media annehmen, sie nur zur scientia simplicis intelligentiae bezogen wissen wollen" [32]). So kann man allerdings die Sache betrachten, wenn aber einmal von einem göttlichen Wissen des Möglichen die Rede ist, so kann man immerhin auch noch den Unterschied machen, ob das Mögliche nur überhaupt als Mögliches genommen, oder ob es, obgleich nur in der Vorstellung, selbst wieder als Wirkliches gesezt wird. Das Leztere ist der eigentliche Begriff der scientia media [33]): das Mögliche wird als Wirkliches

---

neque inter objectum scientiae visionis, quod est ens actu existens, in aliqua temporis differentia, et inter objectum scientiae simplicis intelligentiae, quod est non ens, seu quod non existit in aliqua temporis differentia, nullum datur objectum medium, quod per scientiam mediam cognosci debeat. Die Eintheilung der *scientia* in eine *libera* und eine *naturalis* sey, da sie auf einem contradictorischen Gegensaz beruhe, ganz adäquat.

32) Quenst. a. a. O. S. 455.

33) Deßwegen wird sie von Becanus Theol. scholast. T. I. c. 10. qu. 1. §. 2. als die *scientia* definirt, *qua ab aeterno, non absolute, sed sub conditione cognoverit Deus, quid homines et angeli facturi essent, pro sua libertate, si cum his vel illis circumstantiis, in tali vel tali rerum ordine*

gesezt, um auf diese Voraussezung selbst wieder etwas Anderes zu bauen. Das Object der scientia media ist daher nicht das einfach Mögliche, sondern das sich aus sich selbst heraus bewegende Mögliche. Um das Moment dieser Unterscheidung richtig zu verstehen, darf man nicht vergessen, daß die Veranlassung, den Begriff der scientia media aufzustellen, die Lehre von der Prädestination gab [34]). Um der Annahme einer absoluten Prädestination um so leichter zu entgehen, hob man als besonderen Gegenstand des göttlichen Wissens hervor, daß Gott auch wisse, wie der Mensch gehandelt haben

---

collocarentur. Sie wird daher auch die *scientia hypothetica* oder *conditionata* genannt, *quia objectum ejus sunt res, sub certa conditione consideratae, sive quae esse et existere possunt, posita certa conditione, illaque, quae creaturae liberae pro libertate sua essent facturae, si cum hac vel illa circumstantia, cum his vel illis conditionibus, in hoc vel illo statu ponerentur et operari sinerentur*. Quenst. a. a. O. S. 452.

34) Der Jesuite Ludwig Molina war es hauptsächlich, welcher im Interesse seiner Concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis (1588) den Begriff der *scientia media* geltend machte. Dagegen wirft freilich Quenstedt (a. a. O. S. 455.) den Vertheidigern dieser Lehre, den Jesuiten Becanus und Suarez, vor, ihre Entwicklung derselben laufe doch wieder auf ein absolutes Decret hinaus, nämlich darauf: *Deum per hanc scientiam mediam praescivisse de omnibus voluntatibus creatis futuris seu possibilibus, quid facturae essent sub quacunque conditione, omnesque earum vias possibiles cognovisse, et ex his unam, quam decurreret creatura, elegisse et determinasse, hocque certo futurum per scientiam liberam (quae liberum illud decretum praesupponit) scivisse*. Allein Quenstedt hat hier übersehen, daß ein solches Decret, wenn es auf diese Weise auf der *scientia media* beruht, kein absolutes, sondern ein durch die Freiheit der Creatur bedingtes ist.

würde, wenn er sich in diesen oder jenen Verhältnissen würde befunden haben, und dieses futuribile, als Wirklichkeit gesezt, glaubte man als zureichenden Grund für Gott zur Beseligung des Menschen ansehen zu dürfen [35]). Insofern scheint der Begriff der **scientia media** ein eigenes dogmatisches Moment zu haben: sein Object ist das Mögliche, sofern es nicht blos als das Wirkliche gesezt wird, sondern auch die Voraussezung für einen bestimmten göttlichen Willensact ist. In welches Gewebe endlicher Reflexionen wird aber dadurch das göttliche Wissen hineinverflochten, und wie wenig kann daher auch diese Bestimmung dazu dienen, die an sich so unhaltbare Lehre vom Wissen Gottes, sofern es zwischen dem Möglichen und Wirklichen sich theilen soll, fester zu begründen!

Wie weit sich nun auf der Grundlage der entwickelten Lehre von Gott eine Trinitätslehre, wie die kirchliche ist rechtfertigen lasse, scheint eine Frage sehr einfacher Beurtheilung zu seyn. Widerstreitet es der absolut einfachen Natur Gottes, auch nur in Ansehung seiner Attribute einen realen Unterschied in Gott anzunehmen, so kann doch, sollte man meinen, noch weit weniger von einem dreifachen persönlichen Unterschied des Einen göttlichen Wesens die Rede seyn. Allein den protestantischen Theologen steht das alte Dogma in sei-

35) Insbesondere konnte durch den Begriff der *scientia media* auch die Seligkeit der vor der Geburt und der Taufe gestorbenen Kinder gerechtfertigt werden, wie Hülsemann in seinem Breviar. c. 15. th. 10. ihn darauf anwandte: *Liquet, Deum in praedestinatione embryonum mediorum oblatorum non-excussionem non praevidisse per scientiam intuitivam* (nach Eph. 2, 2. 3.). *Quod per scientiam, quae dicitur media, illam praeviderit, i. e. sub hac conditione: si servasset in vita superstites, obtulissetque illis media salutis ordinaria, tum non fuisse excussuros praevenientem illam gratiam, probabile est* (nämlich ex Apoc. 20, 12.).

ner kirchlich überlieferten Form sosehr als unumstößliche Wahrheit fest, daß sie sich durch die allgemeinen, über das Wesen Gottes aufgestellten Bestimmungen in der Voraussezung der Möglichkeit eines solchen Verhältnisses auf keine Weise irre machen lassen, und so wenig wollen sie sich die Schwierigkeiten der Aufgabe, die hier zu lösen ist, voraus durch irgend etwas erleichtern, daß sie, statt, wie früher so oft geschah, die Personen zu bloßen Relationen herabzusezen, vielmehr von dem vollen und eigentlichen Begriff der Person ausgehen. Denn Person ist, wie sie den Begriff bestimmen, eine individuelle intelligente Substanz, welche wesentlich und unmittelbar für sich subsistirt, ein seinem Wesen nach so unmittheilbares Subject, daß es nicht als Theil oder Eigenschaft eines andern existiren kann. Aus drei Personen oder Subjecten besteht demnach das absolut Eine Wesen Gottes. Da schon durch die Definition des Begriffs der Person eine Theilung des göttlichen Wesens ausgeschlossen ist, durch welche die Personen bloße Theile eines sie in sich begreifenden Ganzen würden, so ergibt sich hieraus sogleich die Bestimmung, daß jede der drei Personen die Substanz Gottes selbst ist, ohne daß diese selbst getheilt oder vervielfältigt wird. Es stehen daher mit gleicher Wahrheit die beiden Bestimmungen einander gegenüber, daß die drei Personen durch einen wahrhaft realen Unterschied von einander verschieden sind, und gleichwohl das Wesen Gottes dieselbe numerisch Eine ungetrennte und ungetheilte Substanz bleibt, oder, da jede der drei Personen dasselbe Ganze ist, daß dieselbe Substanz sowohl Eine Substanz als eine Dreiheit von Substanzen ist, deren realer Unterschied sowohl ist als nicht ist. Da nun diese beiden Bestimmungen auf keine Weise zusammengedacht werden, da eine Einheit als dieselbe mit sich identische Einheit nicht zugleich eine Dreiheit, und eine Dreiheit als solche keine Einheit seyn kann, so muß sich das vernünftige Denken auf der einen oder der andern Seite einen Weg suchen, auf

welchem es aus diesem Widerspruch herauskommen kann. Dieß liegt sosehr in der Natur der Sache, daß auch die protestantischen Theologen unwillkürlich dazu hingetrieben werden mußten. Denn was ist es anders, als der Versuch, wenn auch nicht der Einheit, doch der Dreiheit etwas abzuziehen, und an die Stelle der behaupteten Identität der Dreiheit mit der Einheit eine Unterordnung der Dreiheit unter die Einheit zu sezen, wenn gesagt wird, die Person unterscheide sich von der Substanz anders als von der Person: der Unterschied der Person von der Person sey ein realer, wobei keine Thätigkeit des menschlichen Verstandes stattfinde, dagegen der Unterschied der Person von der Substanz sey nicht real, sondern ideell [36])? Denn wenn, wird argumentirt, die Relation der Paternität, der Filiation oder der Spiration durch einen reellen Unterschied verschieden wäre, so würde ja zu der Substanz etwas Reales hinzukommen, und es würde so in den göttlichen Personen, deren Begriff durch jene Relationen bestimmt wird, und somit auch in Gott selbst, eine reale Zusammensezung entstehen. Der Vater würde aus der göttlichen Substanz und der Paternität, und ebenso der Sohn aus der Substanz und der Filiation u. s. w. zusammengesezt seyn. Da nun dieß undenkbar ist, so kann auch das Erstere nicht seyn, d. h. die Personen sind nichts real von der Substanz Verschiedenes. Was heißt aber dieß anders als: die Personen sind keine Personen, wenigstens nicht Personen in dem Sinne, wie ihr Begriff zuvor definirt worden ist, sonst müßte ja zu der Substanz als der schlechthin mit sich identi-

---

36) Quenstedt a. a. O. S. 468.: *Persona divina aliter ab essentia, aliter ab alia persona distinguitur, ab illa non re, sed ratione, — ab hac vero re ipsa, omni operatione intellectus humani cessante*, d. h. so daß dieser Unterschied nicht blos ein subjectiver ist, sondern ein objectiver, unabhängig von der *operatio intellectus*.

schen Einheit eine reale Dreiheit hinzukommen. Die Einheit bleibt daher in demselben realen Sinne, was sie ist, und wenn nun gleichwohl von drei Personen die Rede seyn soll, so ist klar, daß diese Personen nichts Reales sind, also keine Personen in dem realen Sinne, in welchem sie es seyn sollen, weil sie ja sonst etwas real anderes wären, als die Substanz, sie können daher von der Substanz nur ideell unterschieden seyn, oder sie sind nur verschiedene Gesichtspuncte, aus welchen die Eine Substanz betrachtet wird, und ihre ganze Realität fällt nur in die Sphäre der Thätigkeit des menschlichen Verstandes, sofern er an der Einen Substanz verschiedene Bestimmungen unterscheidet. Alles dieß hat unläugbar seine strenge Consequenz, und die reale Dreiheit fällt, so betrachtet, der Einheit gegenüber, in sich selbst zusammen, allein ebendeßwegen treten nun auch die protestantischen Theologen sogleich wieder zurück, der die Dreiheit begründende Unterschied der Personen von der Substanz soll doch nicht blos ein ideeller seyn, er soll, wenn es auch gleich dabei bleiben muß, daß er kein realer ist, doch auch wieder seine Realität haben. Als ein blos ideeller Unterschied gehört er zwar nur der ratio an, aber es gibt ja nicht blos eine ratio ratiocinans, sondern auch eine ratio ratiocinata, und dieser Unterscheidung zufolge kann man sagen: wenn auch die drei göttlichen Personen gleichwesentlich sind, oder der Eine wahre Gott und die göttlichen Relationen von der göttlichen Substanz keineswegs realiter, sondern nur ratione verschieden sind, so ist dieß doch keine solche Verschiedenheit, welche nur der menschlichen Vorstellung und Reflexion angehört, ohne daß ein Anlaß und Grund dazu in der Sache selbst liegt, wodurch demnach erst der reflectirende Verstand jenen Unterschied zu machen bestimmt wird [37]. Was wird

37) *Distinguuntur non ea distinctione, quae in nudo nostro conceptu et ratiocinatione consistit sine occasione ulla*

jedoch mit dieser Definition hier ausgerichtet? Welcher reale Grund und Anlaß, einen Unterschied zu machen, könnte da vorhanden seyn, wo an sich kein realer Unterschied ist? Was geschieht demnach hier anders, als daß derselbe Unterschied schlechthin sowohl geläugnet als behauptet wird? Man betrachte nur, wie die protestantischen Theologen zu Werke gehen, um den realen Unterschied, welcher der Voraussezung nach nicht ist und nicht seyn kann, doch wieder hineinzubringen, wenn sie sagen: Substanz und Paternität sind an sich nicht verschieden, aber doch schließen sie einen objectiven Unterschied in sich [38]), denn die Paternität bezieht sich auf den Sohn, die Substanz aber nicht. Vater, Sohn und Geist sind Ein Gott, aber der Vater ist ein Anderer, der Sohn ein Anderer, der Geist ein Anderer, und sie sind so real von einander verschieden, denn der Vater unterscheidet sich real vom Sohn durch die Paternität, der Sohn vom Vater durch die Filiation, und beide vom Geist durch die Spiration. Wenn daher auch die Relationen von der Substanz nur ratione verschieden sind, so sind sie doch unter sich so verschieden, daß sie einen realen Unterschied der Personen begründen, ganz abgesehen von der subjectiven Thätigkeit des Verstandes. Es ist kein großer Scharfsinn nöthig, um die Grundlosigkeit dieses logischen Verfahrens aufzudecken. Ist freilich, nachdem man kaum zuvor jeden realen persönlichen Unterschied im Wesen Gottes geläugnet hat, unmittelbar darauf von einem Vater und einem Sohn, und zwar von dem Vater als ei-

---

aut fundamento in re, sed tali, qua distincte aliquid ita apprehendimus, ut occasio distinguendi et fundamentum aliquod distinctionis in re ipsa inveniatur (Quenst. a. a. O. S. 468.). Und doch wird zugleich behauptet: *distinguuntur non realiter seu ex natura rei ipsius!*

38) *Re ipsa quidem et actu non differunt, virtute tamen distincta continent.*

nem Andern und dem Sohn als einem Andern, die Rede, so hat man den Unterschied, welchen man der Trinität wegen haben muß, aber man hat ihn nur auf Kosten der Logik, durch den einfachen Widerspruch, daß man, was man zuvor aufgehoben hat, wieder sezt. Ebenso verhält es sich mit dem Argument: wer von einem Andern hervorgebracht wird, muß von dem Hervorbringenden real verschieden seyn; nun wird aber der Sohn vom Vater und der heilige Geist von beiden hervorgebracht, somit sind sie auch real verschieden. Der Obersaz wird dadurch bewiesen, daß nichts sich selbst hervorbringen kann, der Untersaz soll daraus erhellen, daß es zum Begriffe des Sohns gehört, vom Vater erzeugt zu seyn, und zum Begriffe des Geistes, von beiden auszugehen. Gewiß verhält es sich nicht anders, als daß Vater, Sohn und Geist als Hervorbringende und Hervorgebrachte auch real verschieden sind, wie können sie aber als Hervorbringende und Hervorgebrachte unterschieden werden, wenn der allgemeine Saz vorangestellt ist, daß in der Substanz Gottes kein realer Unterschied gedacht werden kann? Alles dieß ist nur die stete Wiederholung desselben Widerspruchs. Deßwegen gibt es keinen andern Weg, aus diesem Gewirr von Widersprüchen herauszukommen, als den kühnen Entschluß, sich über den Widerspruch geradezu hinwegzusezen, und was an sich nur ein Widerspruch ist, für keinen Widerspruch zu erklären. Dieß geschieht, wenn nach allen jenen Distinctionen und Argumenten, durch welche die Sache begreiflich gemacht und von ihrem Widerspruch befreit werden soll, zulezt noch der Canon aufgestellt wird, daß es sich mit dem Unendlichen anders verhalte, als mit dem Endlichen. Alle Vernunftargumente gegen das Mysterium der Trinität stellen in ihrem Obersaz ein philosophisches Axiom auf, das in der Sphäre der geschaffenen Natur seine Wahrheit habe, aber ebendeßwegen nur particulär gelte, und auf die ungeschaffene und unendliche Natur Gottes keine Anwendung fin-

den könne. Mit den endlichen Personen verhält es sich anders als mit den göttlichen. Jene haben eine gemeinsame endliche Natur, welche numerisch nicht dieselbe ist, diese haben eine gemeinsame unendliche Natur, welche numerisch dieselbe ist, und während jene ausser einander, in sich, existiren, existiren diese in dem unendlichen Wesen Gottes, nicht ausserhalb des Wesens, sondern jede ist in dem ganzen Wesen, und das ganze Wesen in ihr. Drei göttliche Personen sind daher keine drei Götter, wie drei endliche Personen drei Menschen sind, weil in drei menschlichen Subjecten drei numerisch verschiedene Wesen sind, sondern in den göttlichen Personen ist numerisch nur Ein Wesen, das bei aller Singularität doch communicabel, d. h. als Einheit zugleich eine Dreiheit ist. Mit dem Begriff der Communicabilität soll aufs neue der schon zugestandene Widerspruch wieder verdeckt werden. Der aristotelische Saz: Dinge, die mit einem Dritten identisch sind, sind unter sich selbst identisch, soll nur gelten, wenn das Dritte, mit welchem gewisse Dinge identisch sind, incommunicabel ist. Nun sey aber das göttliche Wesen, mit welchem, als dem Dritten, die drei göttlichen Personen identisch sind, nicht incommunicabel, da es ja, obgleich singulär, drei besondern Personen gemeinsam sey. Da mit dieser Communicabilität nichts anderes gesagt ist, als daß die Einheit des Wesens zugleich eine Dreiheit von Personen ist, so ist der einfache Ausdruck dafür der Saz, daß, was sonst überall nur für einen Widerspruch gehalten werden kann, in Beziehung auf Gott kein Widerspruch ist [39]).

Was wird demnach hiedurch anders gewonnen, als das durch jeden Versuch, das Trinitätsdogma für das theologische Bewußtseyn festzustellen, nur um so stärker sich aufdrängende Bewußtseyn der Unauflöslichkeit des Widerspruchs, welcher ihm zu Grunde liegt? Dieses Bewußtseyn spricht sich un-

39) Vgl. Quenstedt a. a. O. S. 468. 502 f.

willkürlich bei den protestantischen Theologen deutlich genug aus, ohne daß es ihren Glauben an die Wahrheit des Dogma zu erschüttern vermochte. Darum ist das Characteristische der protestantischen Theologie in einem Dogma, in welchem, solange es in seiner bisherigen Form festgehalten werden sollte, kein weiterer Fortschritt möglich war, eigentlich nur das eitle Bemühen, eine Lehrform, deren innern Widerspruch man sich nicht verbergen konnte, troz ihres Widerspruchs aufrecht zu erhalten. Dieß ist es, was den Standpunct der protestantischen Theologen von dem der Scholastiker und der an diese sich anschließenden katholischen Theologen unterscheidet. Sie verfuhren, wie es die Grundsäze des Protestantismus von selbst mit sich brachten, in der ganzen Behandlung des Dogma methodischer und consequenter. Die Hauptmomente, die in dieser Hinsicht noch besonders hervorgehoben zu werden verdienen, sind folgende:

Da man den in der Sache selbst liegenden Widerspruch sich ebensowenig verbergen als über ihn hinwegkommen konnte, so war es das Zweckmäßigste, sich mit der Vernunft überhaupt, sofern sie sich nur negativ gegen das Dogma verhalten zu können schien, auseinanderzusezen. Man wollte daher zwar auf jede Rechtfertigung des Dogma durch die Vernunft verzichten, stellte aber auf der andern Seite auch den Grundsaz auf, daß die Vernunft ebensowenig das Recht habe, das Dogma zu bestreiten [40]). Um diesen leztern Saz um so evidenter darzuthun, suchte man sich auch über den erstern, welchen er zu seiner Voraussezung hatte, um so genauere Rechenschaft zu geben, daß die Vernunft ein solches Dogma durch sich selbst zu rechtfertigen und zu beweisen nicht im

40) *Mysterium trinitatis ex naturali ratione a priori probari nec potest nec debet, — oppugnari non debet, expugnari non potest.* Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 220 f. Quenstedt a. a. O. S. 456.

Stande sey. In dieser Hinsicht erinnerte man 1. an die eigenthümliche Natur dieses Dogma. Es würde ja nicht ein, über das Vermögen der menschlichen Vernunft hinausgehendes, Glaubensmysterium seyn, wenn die Vernunft von ihren eigenen Principien aus es begreifen könnte. 2. Wenn wir auch vermittelst der Creaturen durch das natürliche Licht Gott erkennen können, so kann es doch nur so weit geschehen, als Gott das Princip und die Ursache der Creaturen ist. Princip und Ursache der Creaturen ist aber Gott nur durch die, den drei göttlichen Personen gemeinsame, Natur; was wir daher durch die Creaturen in Beziehung auf Gott zu erkennen im Stande sind, ist nur das dem Vater, Sohn und Geist Gemeinsame, nicht aber der, das Trinitätsverhältniß bestimmende, persönliche Unterschied. Die Frage, um welche es sich hier handelt, ist nicht, welche Attribute Gott in seinem Verhältniß zu den Creaturen zukommen, sondern nur, was Gott an sich ist, ebendazu aber kann sich der Mensch durch seine eigene Vernunft nicht erheben. 3. Wenn die menschliche Vernunft durch den Sündenfall so verdunkelt ist, daß sie nicht einmal die natürlichen und sublunarischen Dinge vollkommen erkennen kann, wie viel weniger wird sie in ein solches Mysterium durch ihr natürliches Licht einzudringen vermögen. 4. Auch die zur Begründung der Trinitätslehre durch die Vernunft vorgebrachten Argumente sollten ihrer speciellen Beschaffenheit nach so schwach und ungenügend seyn, daß sie nur zum Beweis davon dienen, wie wenig es die Vernunft hierin zu einer evidenten Erkenntniß bringen kann. Alles, was man in dieser Beziehung aus der creatürlichen Welt geltend machen wollte, kann höchstens als entfernte Analogie zur Erläuterung gebraucht werden. Hatte man aus diesen Gründen auf den Beistand der Vernunft in dieser Sache Verzicht gethan, so konnte man auf der andern Seite ihr auch als Gegnerin keine gewichtigere Stimme zuschreiben, und hatte das volle Recht, aus denselben Grün-

den, aus welchen man von ihrer Unterstüzung keinen Gebrauch machen zu können glaubte, ihr das Recht und Vermögen der Bestreitung abzusprechen. Man führte in dieser Beziehung noch besonders Folgendes aus: 1. daß es, wenn es das erste Erforderniß einer wahren und richtigen Demonstration sey, nicht in ein fremdes Gebiet überzuspringen und den Beweis ganz aus den zur Sache selbst gehörenden Voraussezungen zu führen, auch hier gegen alle Geseze der Logik seyn würde, bei den höchsten Glaubensartikeln, welche für die menschliche Vernunft völlig transcendent seyen, widerlegende Argumente aus der natürlichen Vernunft vorbringen zu wollen; 2. daß, wenn der menschliche Verstand schon in Ansehung der seiner Beurtheilung unterliegenden Gegenstände so schwach und unvollkommen sey, es noch weit gewagter sey, Glaubenssachen seinem Urtheile zu unterstellen, und ihre Wahrheit davon abhängig zu machen; 3. daß die Vernunft nicht blos schwach, sondern in Dingen des Glaubens, in allem Geistigen, das nur geistig aufgefaßt und beurtheilt werden könne, sogar völlig blind sey; 4. daß es sich mit dem Wissen und Glauben ebenso verhalte, wie mit dem Sinnlichen und Geistigen, wenn daher die Sinne nicht gegen die Vernunft zeugen können, ebenso wenig das Wissen der Vernunft als Zeugniß gegen die Wahrheit des Glaubens gelten dürfe, und daß man die eigenthümliche Beschaffenheit der philosophischen Axiome ganz verkenne, wenn man sie zur Widerlegung des Mysteriums der Trinität anwenden wolle, indem man ihnen dadurch eine Allgemeinheit gebe, die sie ihrer Natur nach nicht haben können, sofern sie an sich blos speciell seyen, und nur in ihrer besondern Sphäre als wahr gelten können [41]); 6. daß man ebenso die Natur der Myste-

41) *Sic axioma illud: quot sunt personae, tot essentiae, valet quidem in tota rerum universitate, sed non est extendendum ad ipsum dominum universitatis; valet*

rien nicht recht einsehe indem ja eben dieß ihre eigenste Natur ausmache, daß sie für die Vernunft völlig transcendent seyen,

---

in essentia finita, sed non est applicandum ad essentiam Dei infinitam; valet in sphaera sublunari, sed non pertrahendum est ad sphaeram supercoelestem. Miserae autem insipientiae ac fraudis sophisticae est, particulare accipere ut universale, determinatum ut indeterminatum. Omnia argumenta, quae contra mysterium trinitatis ex ratione formantur, in majore propositione assumunt aliquod axioma, quod valet in rerum creatarum natura tantum, ac proinde est particulare, idque applicant ad increatam et infinitam Dei essentiam, id est, assumunt illud tanquam absolute et simpliciter utile contra ipsius logicae leges. Exempli gratia: una numero essentia non potest esse in tribus numero distinctis hypostasibus. Divina natura est una numero essentia. Ergo. Major non potest aliter probari, quam ex inductione rerum creatarum finitarum; at ex eo nondum probatur, quod eadem sit ratio increatae et infinitae essentiae, ergo utilitas axiomatis probari nequit (Gerhard a. a. O. S. 229.). Mit diesem Hauptargument glaubte man alle Einwendungen der Gegner zurückweisen zu können. *Ad omnes igitur exceptiones Photinianorum sufficit unica distinctio inter essentiam creatricem infinitam, et essentiam creatam finitam. De finita et creata essentia verissimum est, quod eadem numero una non possit simul esse tota in personis pluribus, sicut etiam verissimum, quod quaelibet persona finita et creata suam habeat peculiarem essentiam, sed de increata, simplicissima, infinita et omnium creatrice essentia divina verissime dicitur, quod propter summam simplicitatem et infinitam absque ulla sui vel multiplicatione vel divisione possit esse in pluribus distinctis personis. Quando proinde urgent: est una non specie, sed numero divina essentia, ergo ea non potest esse pluribus personis communis, vel si inci-*

und somit die Vernunft, wenn sie ohne Offenbarung sich derselben gar nicht bewußt werde, auch nicht befähigt und berechtigt sey, sie nach ihren Principien zu beurtheilen; 7. daß, so wenig die menschliche Vernunft den Umfang der Macht Gottes ermessen könne, um zu wissen, was Gott könne oder nicht könne, sie ebenso wenig zu bestimmen im Stande sey, was er sey oder nicht sey, u. s. w. In allen diesen besondern Argumenten wurde aber immer nur dasselbe wiederholt, was man schon zu der Voraussezung machte, von welcher man ausging, daß Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben sich völlig incongruent zu einander verhalten, und ebendeßwegen da, wo die Vernunft nur einen Widerspruch mit allen Gesezen des Denkens sehen kann, ein solcher Widerspruch nicht an sich vorhanden seyn könne. Daß diese Beschränkung der menschlichen Vernunft auf blos Endliches und Creatürliches in lezter Beziehung alles vernünftige Wissen von Gott aufheben mußte, und daß, wenn man einmal das dem vernünftigen Denken Widerstreitende in Beziehung auf Gott für möglich hielt, es vergeblich war, der Möglichkeit des Widerspruchs eine bestimmte Grenze zu sezen, wie die protestantischen Theologen thun wollten, wenn sie bei der bekannten Frage, ob Gott auch das Widersprechende könne, zwischen dem absolut und relativ Unmöglichen unterschieden [42]),

---

pit pluribus esse communis, non amplius est una numero, respondetur: in rebus creatis multiplicatis personis ac individuis multiplicantur numero essentiae, quia nulla essentia est suum esse, nulla etiam essentia creata est infinita, at essentia divina est suum esse et infinita, ergo ob summam simplicitatem, perfectionem et infinitatem suam potest esse in pluribus personis.

42) Vgl. Gerhard Loci theol. T. III. S. 154.: *Quae vere absolute et simpliciter sunt contradictoria, ea etiam sunt absolute et simpliciter impossibilia.* Ist es aber nicht auch ein absoluter Widerspruch, daß die Eine Substanz drei mit

sind Consequenzen, die hier sehr wesentlich in Betracht kommen, aber freilich auf dem Standpunct jener Theologen keine Bedeutung für sie haben konnten.

Wie sehr die protestantischen Theologen in allem, was zunächst die rationelle Ansicht von der Trinitätslehre betrifft, auf einem andern Standpunct stunden als die Scholastiker, zeigt noch besonders ihr ausdrücklicher Widerspruch gegen eine Auffassung derselben, in welcher die ältern Lehrer mit großer Uebereinstimmung einen sehr nahe liegenden Anknüpfungspunct in der vernünftigen Natur des Menschen für sie gefunden zu haben glaubten. Nach dem Vorgang Augustins war es bei den Scholastikern ganz hergebracht, in dem Verhältniß des Vaters zum Sohn und Geist dasselbe Verhältniß zu sehen, in welchem Erkennen und Wollen als die beiden Hauptthätigkeiten des Geistes, zum Wesen des Geistes selbst stehen, und das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater und des Geistes aus beiden durch denselben Unterschied zu bestimmen, durch welchen sich die Thätigkeit des Verstandes von der des Willens unterscheidet. Die Theologen der katholischen Kirche schloßen sich auch hierin sehr gern an die Scholastiker an, aber auch selbst für Melanchthon hatte ja, als das Dogma für ihn mehr Interesse gewonnen hatte, diese Betrachtung des Trinitätsverhältnisses so viel Einleuchtendes, daß er einen gleichen Versuch seiner speculativen Begründung machte. Die protestantischen Theologen dagegen ließen sich auch durch das Scheinbare solcher Deductionen nicht verleiten, den ihnen fremden Weg der Speculation zu betreten.

---

dieser Einen identischen Substanzen gleich seyn soll, und wenn es *implicat contradictionem, Deum mentiri, quia hoc pugnat cum ipsa natura et essentia veracis Dei*, ist es nicht auch ein Widerspruch mit der Natur und dem Wesen Gottes, daß er als der absolut Eine in drei gleich absoluten Substanzen existiren soll?

Sie wollten mit der Vernunft in dieser Sache nichts zu thun haben, und da sie nun einmal gegen alles, was seinen Ursprung nur aus ihr hatte, so mißtrauisch waren, konnte es ihnen nicht schwer werden, auch die schwache Seite solcher speculativen Versuche aufzudecken. Da jede der drei Personen, ungeachtet des sie trennenden persönlichen Unterschieds, gleich absolut seyn sollte, so mußte auch jede eine Totalität für sich seyn: dieselbe absolute Totalität des göttlichen Wesens mußte sich in jeder der drei Personen darstellen. Sie erinnerten daher gegen jene Ansicht, nach welcher es sich mit dem Hervorgehen des Sohns vermittelst der Zeugung, und dem Hervorgehen des Geistes vermittelst der Spiration auf dieselbe Weise verhalten sollte, wie mit dem Proceß des Erkennens und Wollens, daß dadurch eine mit dem Begriff des Trinitätsverhältnisses streitende Trennung in das göttliche Wesen gebracht werde. Denn nicht blos der Act des Verstandes werde durch die Zeugung dem Sohn, und nicht blos der Act des Willens durch die Spiration dem Geist mitgetheilt, sondern die ganze Actualität des göttlichen Wesens in ihrer Einfachheit, Reinheit und Untrennbarkeit, dieselbe Totalität sey im Sohn wie im Vater, und im Geist wie im Vater und Sohn, weßwegen sie nicht so getrennt hervorgehen können, wie jener Unterschied voraussetze [43]). Schreibe man in den absoluten göttlichen Acten die Procession einer

43) Quenstedt a. a. O. S. 552.: *Ista ἀντιδιαίρεσις non est accurata, quia non actus intellectus tantum per generationem filio, nec actus voluntatis tantum per spirationem spiritui, sed simplicissimus, purissimus et indivisibilis actus essentiae divinae totus in patre filio, et simplicissimus purissimusque essentiae divinae totus in patre et filio spiritui est communicatus. Adeoque filius et spiritus non procedunt distincte, ille ex intellectione, hic ex voluntate, sed uterque ineffabili modo ex naturae foecunditate et communicabilitate.*

Person mehr dieser Vollkommenheit zu als jener, so entstehe eine Ungleichheit unter den göttlichen Personen, und wenn man sage, daß hier nicht von dem absoluten Erkennen und Wollen die Rede sey, sondern nur von dem relativen des Vaters, so verwickle man sich nur in neue Schwierigkeiten; denn warum soll nur das Erkennen und Wollen des Vaters so productiv seyn, und nicht auch das des Sohns und des Geistes, und warum soll bei der Hervorbringung des Geistes dem Geiste nur das Wollen des Vaters mittheilbar seyn und nicht auch das Erkennen? Es lasse sich kein zureichender Grund angeben, warum eine Person mehr durch die Vermittlung des Verstandes als des Willens entstehen soll, und der Unterschied, welcher hier stattfinde, könne schon deßwegen nicht auf den Unterschied des Erkennens und Wollens zurückgeführt werden, weil diese beiden Thätigkeiten das gemeinsame Wesen des Vaters, Sohns und Geistes seyen; jener Unterschied entstehe vielmehr unmittelbar aus dem Wesen selbst, sofern es in der Form des Vaters existire, und der Vater in seiner determinirten Person durch Zeugung und Spiration auf den Sohn und mit dem Sohn auf den Geist sich beziehe, nicht aber sofern Verstand und Wille als Attribute Gottes gedacht werden [44]). Ebendamit wollten die protestantischen Theologen alle weiteren Fragen, auf welche man sich sonst nur unter Voraussezung jener Ansicht eine genügende Ant-

44) Auf das Argument, daß die Schrift selbst den Sohn das Wort und die Weisheit des Vaters nenne, und den heiligen Geist die Liebe, erwiederten sie: λόγος *in humanis est actus aut opus intellectus. In divinis autem non est necessarium, ut* λόγος *praecise per modum intellectus procedat; idem et de sapientia est dicendum. Similiter spiritus s. amor est non more humano duntaxat, ita ut procedat praecise per modum voluntatis. Nihilominus*, wurde jedoch hinzugesezt, *et filius proprie verbum, sive* λόγος *est, et spiritus s. amor.* Quenst. a. a. O. S. 556.

wort geben zu können glaubte: warum es nur zwei solche Processionen gebe, die eine nur von Einer Person, die andere von zwei Personen ausgehe, warum die eine der andern vorangehe, und nur die eine Zeugung sey, nicht die andere, wenn doch beide unmittelbar und wesentlich zur Natur gehören u. s. w., völlig auf sich beruhen lassen. Sie verzichteten auf jede weitere Bestimmung dieses Verhältnisses, als in der hergebrachten Ordnung der Personen von selbst lag, und sahen in allem, was darüber hinausging, nur eine scholastische Curiosität, welcher die fromme Einfalt der Alten fremd geblieben sey [45]). Alles dieß ließ sich gewiß mit gutem Grunde geltend machen. Es sprach sich darin das Bewußtseyn der Negativität aus, die dem ganzen bisherigen Entwicklungsgange des Dogma anhing. Man würde den eigenthümlichen Standpunct der protestantischen Theologie jener Zeit nicht richtig auffassen, wenn man diesen Widerwillen gegen alles Deduciren und Speculiren nicht als einen wesentlichen Zug derselben betrachten würde [46]). Nur muß man

45) *Pii veteres*, drückte man sich aus, *id maluerunt admirari quam rimari.*

46) Dieß ist die Ansicht der ältern protestantischen Theologen. Man vgl. z. B. auch Gerhard Loci theol. T. I. S. 323. Es ist daher durchaus unrichtig und auf keine Weise zu rechtfertigen, wenn Theologen, wie Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luth. Kirche II. 1. S. 223.), zur Darstellung und Erläuterung der kirchlichen Lehrbestimmungen, welche die protestantischen Theologen aufstellen, denselben Weg einschlagen, gegen welchen sich diese Theologen als einen ihrem Standpunct widerstreitenden ausdrücklich erklärt haben. Denn ob das Trinitätsverhältniß, um es dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen, auf den Unterschied des Erkennens und Wollens, oder, wie Twesten a. a. O. thut, auf die dreifache Relation zurückgeführt wird, durch welche das Selbstbewußtseyn bedingt wird, indem das Ich sich selbst als Object sezt, und in diesem sich

sich zugleich gestehen, daß ebendamit auch nichts geschehen ist, das schwere geheimnißvolle Dunkel, das auf dem Dogma liegt, aufzuhellen. Soll es aber aus Grundsaz in sein Dunkel gehüllt bleiben, so ist mit Recht auch die Forderung zu machen, daß der Grundsaz in seiner ganzen Strenge durchgeführt werde. Welche Consequenz ist es aber, wenn ungeachtet der Protestation gegen jenen, von dem Unterschied des Erkennens und Wollens ausgehenden, Deductionsversuch von den protestantischen Theologen dieselben Thätigkeiten als wesentliche Bestimmungen in die Substanz Gottes gesezt und Gott in seiner Beziehung auf sich selbst auf verschiedene Weise thätig gedacht wurde, je nachdem er sich selbst entweder im

---

selber erkennt, macht an sich keinen Unterschied aus, es ist dasselbe, von den protestantischen Theologen ausdrücklich verworfene, *probare ex naturali ratione*. Es steht jedem frei, sich die Sache so zu denken, nur gebe man dieß nicht für den Standpunct der orthodoxen protestantischen Theologen aus, und behaupte nicht, auf diese Weise durch eine genauere Entwicklung der kirchlichen Lehre Mißdeutungen, die durch mangelhafte Kenntniß oder eine zu rohe Auffassung veranlaßt zu werden pflegen, begegnet und klar gemacht zu haben, daß die Kirchenlehre gleich fern von dem Tritheismus und dem Modalismus bleibe. Es ist ein sehr eitler Wahn der orthodoxen Theologie, wenn man mit so oberflächlichen, unwissenschaftlichen Bemerkungen, wie sie a. a. O. S. 224. sich finden (daß es zwar allerdings uns schwer falle, die Einheit und Dreiheit in Einem Gedanken zu vereinigen, ob denn aber dieß auch durchaus erforderlich sey, ob es der einzige Fall sey, wo wir genöthigt seyen oder doch wohl thun, die scheinbar widerstreitenden Momente oder Seiten der Wahrheit uns abgesondert zum Bewußtseyn zu bringen, und ihre wesentliche Einheit darin zu erkennen, daß jede Seite die andere als Ergänzung fordert und zu ihr hintreibt?), über einen so offen vor Augen liegenden Widerspruch hinwegkommen zu können meint.

Erkennen oder im Wollen gegenständlich wird [47])? Wurde nun auch dabei ausdrücklich bemerkt, daß diese innern substanziellen Thätigkeiten ungetrennt und ungetheilt seyen, d. h. den drei Personen gemeinsam zukommen, so wurde ja dadurch nur das Bedenken gehoben, das man gegen jene Deduction hatte, daß sie Erkennen und Wollen auf eine Weise auseinanderhalte, welche sich mit dem Begriff der Personen nicht vertrage, sofern jede derselben dieselbe absolute Totalität sey. Die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens umfassen demnach dieselbe absolute Totalität des göttlichen Wesens, wie die drei Personen: warum sollte also zwischen beiden keine wesentliche innere Beziehung Statt finden, oder warum sollte es schwieriger seyn, sich den Unterschied der Personen zugleich als den Unterschied des Erkennens und Wollens zu denken, wenn doch hier wie dort dasselbe Verhältniß stattfand, ein Unterschied, in welchem das Unterschiedene zugleich das Ganze selbst seyn sollte? Und wenn man sich, wie der in das Wesen Gottes selbst gesezte Unterschied des Erkennens und Wol-

---

47) Quenstedt a. a. O. S. 589.: *Actiones Dei ad intra essentiales sunt, quae terminantur ad ipsum Deum, et pro principio agendi agnoscunt essentiam divinam, quatenus ea omnibus tribus deitatis personis communis est, ut sunt actus intellectus, quo semetipsum Deus cognoscit, et actus voluntatis, quo in se ipso ceu summo bono idem acquiescit, et haec opera ad intra essentialia sunt indivisa, h. e. omnibus tribus deitatis personis communia.* Von diesen *actiones essentiales* werden unterschieden die *actiones divinae ad intra personales, quae ad ipsum Deum ita terminantur, ut tamen pro principio agendi non agnoscant divinam essentiam, quatenus ea omnibus tribus personis communis est, sed prout certis characteribus et proprietatibus hypostaticis est determinata. Unde haec opera ad intra personalia sunt divisa, — uni tantum personae, vel duabus personis propria.*

lens beweist, doch immer wieder dazu hingetrieben sah, sich Gott wesentlich als Geist zu denken und seine Natur als eine geistige zu begreifen, warum sollte das Eigenthümlichste seiner geistigen Natur nicht vor allem als das eigentliche, das Wesen der drei Personen bestimmende, Princip angesehen werden? Alles dieß hat immer wieder denselben Grund. Man konnte an sich, der Natur der Sache nach, nicht gegen alle Speculation seyn, speculative Bestimmungen, wie daß Gott wesentlich sowohl erkennend als wollend sey, konnten nicht schlechthin zurückgewiesen werden, nur wenn man mit dem speculativen Denken in seiner Entwicklung ins Gedränge kam, und es sich darum handelte, zu erklären, wie Bestimmungen, welche man als die absolute Totalität des göttlichen Wesens gesezt hatte, doch zugleich mit ihrem specifischen Unterschied gedacht werden sollten, wußte man sich nicht anders zu helfen, als daß man nun die Schuld auf das Denken selbst schob, und aus Grundsaz mit allem speculativen Denken nichts zu thun haben wollte, während man doch, wenn es sich so mit demselben verhielte, sich auch nicht so weit, als man wirklich that, mit demselben hätte einlassen sollen.

Das entschiedene Zurückweisen aller rationellen Begründung des Dogma ist die eine negative Seite des Standpuncts der protestantischen Theologen, welche uns von selbst zu der andern positiven hinüberführt. Daß das Dogma für das vernünftige Denken völlig transcendent sey, wurde nur darum behauptet, um es als schlechthin geoffenbarte, einzig nur auf dem göttlichen Grunde der heiligen Schrift beruhende, Lehre zu betrachten. So sehr sich aber hierin das protestantische Princip von der ausschließlichen Auctorität der Schrift zu erkennen gibt, so war es doch gerade hier von einem andern Auctoritätsprincip getrübt. Die protestantischen Theologen waren von den traditionellen Bestimmungen so abhängig, daß das kritische Element des protestantischen Princips noch sehr zu vermissen ist. Was die älteste Kirche hierüber gelehrt

und nach so vielen Kämpfen mit Häretikern aller Art symbolisch festgesezt hatte, schien ihnen ebendeßwegen aus der ursprünglichen Quelle der Wahrheit geflossen zu seyn, und, so vielfache Veranlassung sie auch schon damals hatten, in den Gedanken der Möglichkeit, daß es sich anders verhalte, einzugehen, als unabänderliches Dogma für alle Zukunft festzustehen [48]). Sehen wir jedoch davon ab, obgleich diese Befangenheit in der Auctorität der alten Kirche, je unbewußter sie war, einen um so tiefer gehenden Einfluß hatte, so ist in jedem Falle die Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher die protestantischen Theologen die kirchliche Lehre aus der Schrift nachzuweisen suchten, und die Strenge und Gewissenhaftigkeit, mit welcher sie nichts als Bestandtheil derselben anerkannt wissen wollten, was sich nicht irgendwie aus der Schrift rechtfertigen ließ, als ein wesentlicher Fortschritt anzuerkennen. In keiner andern Beziehung tritt der Unterschied dieses neuen dogmatischen Lehrsystems von dem scholastischen so auffallend hervor, und es ist von selbst klar, von welcher Wichtigkeit dieser zwar nicht neue, aber doch erst durch das protestantische Princip in seiner Bedeutung erkannte, Gesichtspunct seyn mußte, um des Grundes, auf welchem überhaupt die kirchliche Lehre beruht, sich klarer bewußt zu werden.

---

48) *Non negamus*, sagt Gerhard Loci theol. T. III. S. 215., *ecclesiae primitivae catholicae unanimem de hoc mysterio consensum, quem confirmant antiquissimi scriptores ecclesiastici, etiam illi, qui ante Nicaenum concilium vixerunt, magnum pondus apud pios et cordatos obtinere, cum quilibet intelligat, quod publica illa et solemnis ecclesiae, apostolicis temporibus proximae, perpetua successione ad haec usque tempora conservata confessio et Antitrinitariorum, Samosatenianorum, Arianorum etc. in celeberrimis et antiquissimis totius christiani orbis damnatio maximum adversus novos damnatarum haeresium interpolatores praejudicium afferat.*

Die exegetischen Erörterungen der das Dogma betreffenden biblischen Stellen machen daher in den Systemen der protestantischen Theologen die eigentliche Substanz ihres Inhalts aus, aber es kommt dabei auch sogleich in Betracht, wie wenig es ihnen auch auf dieser Seite gelang, ein in sich abgeschlossenes, gegen alle Angriffe gesichertes, System aufzustellen. Wie sie mit der Vernunft sich nicht so zurechtfinden konnten, daß sie sich nicht immer wieder in ihre Schlingen hineingezogen gesehen hätten, so sezte ihnen auch die Schrift einen Widerstand entgegen, welchen sie immer aufs neue zu bekämpfen hatten. Bedenkt man, wie sehr das System der alten Exegese durch die neuen Grundsäze der Socinianer und Arminianer und ihre ganze Behandlungsweise der Schrift durchbrochen war, und welche Mühe die protestantischen Theologen auf so vielen Puncten hatten, sich durch die Einwendungen der Gegner hindurchzuarbeiten, so kann man schon in dieser Hinsicht die Meinung, die sie von der Stabilität ihres Dogma hatten, nicht mit ihnen theilen. Aber auch unter den protestantischen Theologen selbst entwickelte sich in ihrer Ansicht von der biblischen Grundlage des Dogma eine Differenz, welche, so unbedeutend sie uns erscheinen mag, doch auf jenem Standpunct weit tiefer eingriff, und einen sehr bedenklichen Riß in das ganze System zu bringen drohte. Ist die Lehre der Trinität als eine der christlichen Offenbarung eigenthümliche anzusehen, und die göttlich geoffenbarte Lehre selbst auf gleiche Weise sowohl in den Schriften des A. als des N. T. enthalten, so muß die Lehre von der Trinität mit genügender Evidenz auch schon aus den Schriften des A. T. nachgewiesen werden können, und es ist daher auch anzunehmen, daß schon die Väter des alten Bundes den vollen bewußten Glauben an dieses Mysterium hatten. Dieß ist es, was nicht blos von den Socinianern, Arminianern, Anabaptisten, sondern auch von G. Calixt und dessen Schülern geläugnet, von den übrigen protestantischen

Theologen dagegen behauptet wurde. Calixt berief sich theils auf den offen vor Augen liegenden Mangel solcher Stellen des A. T., theils auf ältere Auctoritäten, insbesondere auf Aussprüche Luthers, welchen zufolge das A. T. dem N. hierin nicht gleichzustellen ist [49]); die protestantischen Theologen ar-

---

49) Es gehört hieher hauptsächlich G. Calixt's Dissert. num mysterium sanctissimae trinitatis e solius veteris testamenti libris possit demonstrari. Helmst. 1650., in welcher Calixt die stehende Behauptung der protestantischen Dogmatik: *Mysterium trinitatis in libris V. T. tam clare et perspicue propositum esse, ut illius temporis ecclesia inde explicitam et distinctam trium divinarum personarum notitiam ac fidem percipere potuerit et omnino perceperit*, bestritt. Er sprach seine Ansicht a. a. O. c. 15. in folgenden Hauptsätzen aus: *Christianis equidem, ut Deum et Christum redemtorem suum, qui per incarnationem reapse mundo exhibitus est et tanquam unigenitus Dei filius et persona a Deo patre distincta apparuit, recte colant, salutemque consequantur, necessarium est, ut divinitatem Christi nec non sancti spiritus, sicut in N. T. revelata est, explicite cognoscant et credant, ut autem sciant, num idem pari modo omnes, qui sub vetere pacto servati sunt, cognoscere et credere oportuerit, non est necessarium. Nec ulla vel confessio vel formula praescribit aut docet, credendum esse, quod omnes prisci foederis fideles mysterium trinitatis distincte cognoverint, aut quod id ipsum in libris V. T. ita exprimatur, ut a quovis tunc potuerit animadverti et intelligi, sive etiam hodie absque adminiculo N. adversus eos, qui negent, et N. non recipiant, demonstrari et evinci. Non posse testabitur experientia, si sit qui facere velit periculum, testantur tot a nobis pridem producti ex summa et ima antiquitate doctores, testatur b. Lutherus.* Solche Stellen finden sich besonders in Luthers Commentatio über die Genesis, wie er z. B. 2, 7. zu dem Pluralis bemerkt: *Ad hunc modum Moses pluralitatem personarum in Deo*

gumentirten aus der Consequenz ihres dogmatischen Systems, das ihnen nicht zu gestatten schien, auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung irgend einen Punct freizulassen, auf welchem die Seligkeit nicht durch den Glauben an die Trinität bedingt wäre [50]). Habe den Glaubigen des A. T. die Erkenntniß der Trinität gefehlt, nehme man mit Calixt an, daß im A. T. im Allgemeinen Gott nur als ein einiger Gott bekannt, geehrt und angebetet worden, oder mit den Anabaptisten, daß im A. T. nur die Eine Person des Vaters unter dem Namen des wahren Gottes Israels bekannt gewesen, daß also das Geheimniß der Trinität den Vätern des alten Bundes nicht sowohl enthüllt als vielmehr verhüllt war, Gott sich ihnen nur im Allgemeinen geoffenbart hat, so werde der ganze Unterschied zwischen der natürlichen und geoffenbarten Gotteserkenntniß aufgehoben. Falle der Artikel von

---

ostendit, sed non explicavit, quanta et qualis esset. Reservabatur enim id gloriae N. T., quod personas expresse notat. — Fuit igitur in vetere testamento articulus hic de trinitate inclusus in generalem fidem, in qua sancti patres mortui et salvati sunt. Zu der Stelle 18, 2. bemerkt Luther: *Quia igitur tres apparent, et unus loquitur, quia Abraham tres videt et unum adorat, ideo dicunt patres significari, quod in Deo sit aliqua trinitas, et non quod illae species seu personae tres sint trinitas. — Quod si alia probatio trinitatis non esset, quam hae tres species, ego sane eam non crederem.* Zu c. 3.: *Quare non dubito, mysterium hoc etiam a multis sanctis non esse intellectum, qui quidem exspectaverunt Christum nascendum in hunc mundum de femina, et liberaturum humanum genus, sed modum nativitatis nescivrunt. Hac generali cognitione contenti fuerunt, et salvati sunt, etiamsi nescirent, quomodo concipiendus et nascendus esset. Hoc enim N. T. tanquam clariori luci reservandum erat.*

50) Quenstedt a. a. O. S. 508 f.

der Trinität hinweg, so haben die Glaubigen des A. T. in Ansehung des Seyns Gottes nur die Einheit seines Wesens, in Ansehung seines Willens nur seinen gesezlichen Willen, in Ansehung seines Wirkens nichts von der ewigen Zeugung und Spiration, nichts von der Erlösung und Heiligung, sondern nur die Schöpfung und Erhaltung der Welt erkannt. Es ist demnach der Begriff der Offenbarung, oder der Unterschied der natürlichen und geoffenbarten Religion, worauf die protestantischen Theologen ihre Behauptung gründeten. Das Hauptmoment konnte jedoch nur in der vorausgesezten Einheit des Glaubens im A. und N. T. liegen. Theilt die Kirche des A. T. dieselbe Seligkeit mit uns, so muß als Bedingung derselben auch derselbe Glaube vorausgesezt werden. Es läßt sich daher nicht denken, daß die Väter des A. T. einen andern rechtfertigenden Glauben hatten als wir, oder daß, was im N. T. ein nothwendiger Glaubensartikel ist, dieselbe Nothwendigkeit nicht auch im A. T. hatte. Wären die Glaubigen beider Testamente nicht in demselben Glauben an Christus Eins, so müßten ja die Fundamentalartikel des Glaubens in Ansehung der Substanz des Glaubens verändert oder vermehrt worden seyn, was völlig undenkbar ist. Ist es also derselbe Glaube, so muß er auch denselben substanziellen Inhalt haben, und es müssen demnach die Väter des A. T. ebensogut als wir Gott als Vater, Sohn und Geist erkannt haben. Es ist nur eine andere Wendung desselben Arguments, wenn man aus der Idee der Vollkommenheit der Schrift auch so argumentirte: die Schrift des A. T. wäre nicht vollkommen, und könnte keine vollkommene Anweisung zur Seligkeit geben (wie doch nach Stellen, wie Joh. 5, 39. Luc. 16, 29. 2 Tim. 3, 15. 16. vorauszusezen ist), wenn nicht das Mysterium der Trinität mit zureichender Klarheit in ihr enthalten wäre. Der Beweis für die fragliche Behauptung wurde demnach nicht auf exegetisch-historischem Wege, durch die Nachweisung, daß es solche, den klaren und bestimmten

Trinitätsbegriff enthaltende, Stellen des A. T. gebe, sondern nur von einer bestimmten dogmatischen Voraussezung aus geführt. Nur das kann als ein Moment des historischen Beweises, welchen man hier vor allem erwarten sollte, angesehen werden, daß man sich auf den, den Juden bekannten, Messiasbegriff berief, welcher von selbst auch die Idee der Trinität in sich zu begreifen schien, sofern man die richtige Erkenntniß Christi, oder des Messias, nicht hat, wenn man ihn nicht als Gott und als eine vom Vater unterschiedene Person kennt. Wenn daher der seligmachende Glaube seinen wahren concreten Inhalt erst dann hat, wenn auch der persönliche Unterschied Gottes in ihm gesezt ist, so dient das messianische Bewußtseyn der Juden zum factischen Beweis davon, daß ihnen jener Glaube keineswegs fremd seyn konnte. So sehr aber die protestantischen Theologen von diesem Gesichtspunct aus auf die völlige Identificirung des A. und N. T. drangen, so konnten sie doch auf der andern Seite den in der Natur der Sache selbst liegenden Unterschied nicht ganz verkennen. Sie mußten wenigstens so viel zugeben, daß die Lehre von der Trinität in den Schriften des A. T. nicht ebenso ausdrücklich und mit demselben Grade der Evidenz enthalten sey, wie in den Schriften des N. T., weßwegen sie zwischen objectiver und subjectiver oder relativer Evidenz unterschieden und aus dem Mangel der leztern, welcher nur in der natürlichen oder verschuldeten Blindheit und Unfähigkeit des Menschen seinen Grund habe, nicht auf den Mangel der erstern schließen lassen wollten. Wenn nur die Sache objectiv vorhanden gewesen, so sey es genug, daß sie die Frommen erkennen konnten. Auch auf die Bestimmungen des kirchlichen Sprachgebrauchs komme es hier nicht an, sondern nur auf die Substanz des Dogma sey zu sehen. Ja, selbst den Traditionsbegriff nahm man zu Hülfe, um durch die stete Folge theopneuster Interpreten das ersezen zu lassen, was den Schriften des A. T. in Vergleichung mit dem N.

an objectiver Evidenz abging [51]). Dadurch schienen sich, da ja auch Calixt und die Theologen seiner Schule dem A. T. keineswegs alle Elemente der Trinitätslehre absprechen wollten [52]), die beiden entgegengesezten Behauptungen wieder gegen einander auszugleichen, allein es blieb doch immer der Gegensaz, daß die Einen behaupteten, die Gottheit Christi und des heiligen Geistes und somit auch das ganze Mysterium der Trinität lasse sich aus den Schriften des A. T. für sich selbst, ohne Zuziehung des N. T., mit aller Evidenz demonstriren, die Andern aber dieß läugneten und die Erkenntniß der Trinität aus dem A. T. wenigstens nur durch die Vermittlung des N. T. für möglich hielten. Das dogmatische Moment aber, um welches sich die ganze Frage bewegt, war die Voraussezung, von welcher die orthodoxen protestantischen Theologen ausgingen, daß die Lehre von der Trinität ein schlechthin nothwendiger Glaubensartikel sey, daß ohne diese Lehre dem Glauben an Gott, als dem nothwendigen

51) Quenst. a. a. O. 509.: *Defectum comparativae evidentiae objectivae compensabat in V. T. continua surrogatio et praesentia interpretum θεοπνεύστων, quales erant patriarchae et prophetae, qui non solum proponebant, sed etiam explicabant et interpretabantur dicta V. T. obscuriora, atque ita sua interpretatione et doctrina supplebant, quod obscurius dictum videbatur.*

52) *Non adserimus*, sagt Calixt a. a. O., *nemini patriarcharum vel prophetarum summum hoc trinitatis mysterium patefactum cognitumve fuisse, neque negamus esse in V. T. loca, quibus luculenta mysterii indicia continentur, et quae, ubi de illo ex N. clare constiterit, ad id ipsum recte accommodari et de illo exponi possint; tantum negamus, si seposita auctoritate librorum N. T. solitaria capiantur, ad convincendos de mysterio trinitatis serios et pertinaces adversarios, quales inprimis sunt Judaei, idonea sive sufficientia esse.*

Mittel zur Erlangung der Seligkeit, sein wesentlicher Inhalt fehlen würde, daß ebendeßwegen, wenn der volle bewußte Glaube an die Trinität nicht schon unter dem alten Bunde vorausgesezt werden dürfte, auch von keinem seligmachenden Glauben und keiner Seligkeit unter dem alten Bunde die Rede seyn könnte. Dadurch war nun aber das System der protestantischen Theologie auf eine Höhe gesteigert, auf welcher es sich unmöglich halten konnte. Ungeachtet aller Distinctionen, welche die orthodoxen Theologen machten, mußte doch, da die Trinitätslehre nur mit den Bestimmungen, welche ihr im nicänischen Symbol gegeben waren, ihrem dogmatischen Bewußtseyn entsprach, immer wieder vorausgesezt werden, daß sie in dieser Form schon in den ältesten Schriften des A. T. objectiv enthalten sey. Mit dieser Voraussezung stellte man sich aber nicht nur allen Gesezen des natürlichen geschichtlichen Entwicklungsgangs entgegen, sondern kam auch in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst. Indem man sich doch wieder genöthigt sah, zwischen dem objectiven Daseyn der Lehre und dem subjectiven Bewußtseyn derselben zu unterscheiden, behauptete man das objective Daseyn einer Lehre, von welcher man zugleich gestehen mußte, daß das Bewußtseyn derselben noch nicht mit dem Grade der Evidenz vorhanden war, welchen sie erst in der folgenden Zeit erhielt. Wie ließ sich aber, sobald man einmal diese Unterscheidung machte, überhaupt noch ein zureichender Grad von Evidenz voraussezen, und mit welchem Rechte sezte man demnach als objectiv vorhanden voraus, was für das Bewußtseyn nicht vorhanden war? Es konnte dieß nur von einer absoluten Voraussezung aus geschehen, welche als eine schlechthin absolute auch eine willkürliche war. Man argumentirte mit Einem Worte aus der Einheit des Glaubens und der Lehre, oder der Identität des A. und N. T. auf dieselbe Weise, wie das katholische Dogma die Einheit der Tradition oder der Kirche zu seiner absoluten Voraussezung

macht, und stellte sich ebendamit auf einen Standpunct, welcher nur als ein unprotestantischer angesehen werden kann, da er über das protestantische Schriftprincip hinausgeht, und die Schrift nicht aus sich selbst, aus ihrer unmittelbaren Wahrheit und Evidenz, sondern aus einer über ihr stehenden Voraussezung erklären will. Dieser Standpunct war ein in sich selbst unhaltbarer, der nur von einer bestimmten Voraussezung aus aufgehobene Unterschied des A. und N. T. machte sich in seiner unmittelbaren Wahrheit und Wirklichkeit wieder geltend, und man mußte ebendamit auch den Saz fallen lassen, daß die Trinitätslehre im Sinne der nicänischen Formel ein schlechthin nothwendiger Glaubensartikel, der absolute Inhalt des allein seligmachenden Glaubens sey. Konnte man aber diesen Saz für das A. T. nicht festhalten, so konnte man der Consequenz, die sich hieraus ergab, auch in Beziehung auf das N. T. nicht entgehen. Man war nicht mehr berechtigt, über Parteien, welche, wie die Socinianer und Arminianer, im Artikel von der Trinität von der orthodoxen Lehre abwichen, ein schlechthin verdammendes Urtheil auszusprechen, mußte den Gründen, welche sie bei so vielen Stellen des N. T. ihrer Auffassung im Sinne des nicänischen Symbols entgegensezten, ein ganz anderes Gewicht beilegen, und sich überhaupt die Möglichkeit immer mehr eingestehen, daß es sich mit dieser Lehre im Ganzen weit anders verhalte, als man bisher im althergebrachten Glauben an die ausschließliche Wahrheit des nicänischen Dogma angenommen hatte.

Da es ganz die althergebrachte kirchliche Lehre war, welche die protestantischen Theologen vortrugen, so konnten sie auch die scholastischen Bestimmungen nicht entbehren, welche man längst zu Hülfe genommen hatte, um dieser Lehre den Schein einer Consequenz zu geben. Die Relationen, Proprietäten und Notionen, mit allem, was zu ihnen gehört, gingen daher aus der scholastischen Theologie auch in die

protestantische über, und so oft eine neue Einwendung das künstliche System in Verwirrung zu bringen drohte, wußte man es immer wieder durch eine neue Distinction und einen neu ausgedachten Kanon nothdürftig zusammenzuhalten [53]).

Wie unhaltbar diese Lehre im Ganzen ist, und wie wenig es der Natur der Sache nach auch den protestantischen Theologen gelingen konnte, die beiden einander schlechthin widerstreitenden Elemente dieser Lehre, die Einheit und die Dreiheit auf einen bestimmten, in sich zusammenhängenden, Begriff zu bringen, ist gezeigt worden. Aber auch selbst wenn wir die Realität des orthodoxen Trinitätsbegriffs voraussezen, ergeben sich neue Schwierigkeiten und Widersprüche, wenn wir noch besonders das Verhältniß der zweiten und dritten Person zur ersten in Betracht ziehen. Das Verhältniß der drei Personen zu einander soll durch den Begriff der Homousie bestimmt werden, und doch ist es schlechthin unmöglich, sich dieses Verhältniß ohne eine Subordination zu denken. Es zeigt sich dieß am deutlichsten bei der von den protestantischen Theologen aufgeworfenen Frage, ob der

---

53) Wie man z. B. das *difficillimum argumentum Socinianorum: Quot sunt in divinis relationes, tot sunt personae, sed quatuor sunt relationes, nempe paternitas, filiatio, spiratio activa et spiratio passiva, ergo,* so widerlegte: *Negamus majorem, quia solae relationes oppositae multiplicant personas in trinitate: quot itaque sunt relationes oppositae sive characteres hypostatici, tot sunt personae. Jam spiratio activa et paternitas, item spiratio activa et filiatio non sunt relationes inter se oppositae. Idem enim pater est etiam spirator, et spiratio non est proprietas characteristica patris, competit enim etiam filio.* — Die *proprietates* sind daher *characteres personarum, qui uni soli personae competunt et non aliis.* Gerhard a. a. O. T. I. S. 202. Quenstedt a. a. O. S. 482.

Sohn an sich Gott (αὐτόθεος) sey? Sie sind der Meinung, die Mittheilung des göttlichen Wesens an den Sohn durch den ewigen Act der Zeugung des Vaters sey kein Hinderniß, von ihm zugleich zu sagen, daß er in sich selbst und durch sich selbst Gott sey, allein die näheren Bestimmungen dieses Sazes zeigen sogleich, wie dieß zu nehmen ist. Wenn sie sagen, αὐτόθεος sey sowohl der, welcher wahrhaft und in sich selbst Gott ist, als auch, wer aus sich selbst Gott ist, wenn sie die αὐτοθεότης sowohl der Mittheilung des göttlichen Wesens, als auch der Ungleichheit des göttlichen Wesens, entgegensezen, sofern in diesem leztern Sinne αὐτόθεος auch der seyn könne, welcher zwar das ungeschaffene absolute Wesen der Gottheit in sich hat, aber es nicht an sich und aus sich selbst hat, oder wenn sie in derselben Beziehung zwischen der Sache, die man hat, und der Art und Weise, wie man sie hat, unterschieden, und den Sohn nur im ersten, nicht aber im leztern Sinne αὐτόθεος genannt wissen wollen, weil er als der vom Vater gezeugte Sohn seine αὐτοθεότης vom Vater hat, so ist klar, daß die dem Sohne beigelegte αὐτοθεότης ihm immer wieder gerade in dem Sinne abgesprochen wird, in welchem sie allein die wahre αὐτοθεότης ist [54]). Was hilft es demnach, dem Sohn absolute Unabhängigkeit zuzuschreiben, wenn der Sohn wegen seiner Zeugung aus dem Wesen des Vaters eben diese Unabhängigkeit, welche das absolute Wesen der Gottheit ist, nur als eine mitgetheilte hat? Durch dieses Abhängigkeitsverhältniß, das nie aufgehoben werden kann, wenn nicht der Unterschied zwischen dem Vater und Sohn überhaupt aufgehoben werden soll, wird immer wieder ein absoluter Unter-

---

54) *Si hoc nomine* (αὐτοθεότης) *dependentia ab alio negatur, praedicatum est omnibus tribus personis commune, si origo essentiae ab alio negatur, soli patri proprium est.* Quenstedt a. a. O. S. 537.

schied zwischen dem Vater auf der einen, und dem Sohn und dem Geist (von welchem dasselbe gilt, wie von dem Sohn) auf der andern Seite gesezt. Ist Gott im wahrhaft absoluten Sinne nur wer an sich und durch sich selbst Gott ist, so ist nur der Vater der absolute Gott, und die beiden andern Personen können, in Widerspruch mit dem Begriff der Homousie, in welchem sie alle gleich absolut seyn sollen, nur in ein Verhältniß der Subordination zu ihm treten, das sie in demselben Sinne, in welchem das Wesen Gottes nur als ein absolutes gedacht werden kann, auf absolute Weise von dem Vater trennt.

Was noch insbesondere die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes betrifft, so konnte für die Protestanten, — wenn sie auch in Ansehung der Trinitätslehre keine Veranlassung zu haben glaubten, vom alten katholischen Dogma abzugehen, da die katholische Kirche wegen jener Lehre selbst in sich getheilt war, — die Frage entstehen, ob sie hierin der römischen oder der griechischen Kirche beizutreten haben? Sie entschieden sich für die Lehrweise der römischen Kirche, welche ihnen nicht nur ausdrückliche Zeugnisse der Schrift (wie namentlich die Stelle Joh. 15, 26.), sondern auch die Consequenz der Sache selbst für sich zu haben schien. Sie waren von der Wahrheit derselben sosehr überzeugt, daß selbst die in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts von protestantischer Seite gemachten Versuche, die Zustimmung der griechischen Kirche zum augsburgischen Glaubensbekenntniß zu erhalten, nur der Anlaß wurden, die alte Streitfrage wegen des heiligen Geistes aufs neue in Bewegung zu bringen. In den Unterhandlungen, welche nach dem Vorgang Melanchthons zwischen den Würtembergischen oder Tübingern Theologen, an deren Spize J. Andreä stund, und dem griechischen Patriarchen Jeremias stattfanden [55]), wurde der

55) Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium et Pa-

Hauptpunct wieder hervorgehoben, um welchen es sich in dieser Sache handelte. Konnten die protestantischen Theologen ihre Vertheidigung des **procedere a patre et filio** nur darauf gründen, daß ohne diese Voraussezung die Einheit und Wesens-Identität des Vaters und Sohnes getrennt werde[56]), so hielten die Griechen entgegen, daß, wenn auch dem Sohne alles zukomme, was der Vater hat, dieß doch nur vor dem der ganzen Gottheit Gemeinsamen, nicht aber von dem dem Vater Eigenthümlichen verstanden werden könne, weil ja sonst dem Sohn auch die Zeugung zugeschrieben werden müßte, oder die Trinität auf die Eine Hypostase des Sabellius zurückkäme[57]). Die Frage war also, ob die absolute Gleichheit des Sohns mit dem Vater auch den Ausgang des Geistes in sich begreife, oder nicht. Die Griechen behaupteten das Leztere, weil sie in dem Ausgang des Geistes nur dasselbe Causalitätsverhältniß sehen konnten, wie in der Zeugung des Sohns; die Protestanten das Erstere, weil sie den wesentlichen Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn, oder die characteristische Proprietät des Vaters einzig

---

triarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de Augustana confessione inter se miserunt. Witebergae 1584. Vgl. Schnurrer Orat. acad. ed. Paulus. Tub. 1828. S. 113. Orat. VI. de Steph. Gerlach, nec non de actis inter Tubing. theol. et patr. Const. accuratior disquisitio.

56) Ausser diesem Hauptargument wurde noch geltend gemacht: 1. *Exspirat ratio ordinis inter personas trinitatis, causa enim afferri non potest, cur filius et non potius spiritus sanctus pro secunda persona trinitatis agnoscatur.* 2. *Nulla potest monstrari hypostatica connexio inter filium et spiritum s.* Quenst. a. a. O. S. 576.

57) Acta et scr. etc. Secundum Patriarchae responsum de processione spiritus s. S. 205.

nur in die Zeugung sezen zu müssen glaubten [58]). Auch schien den Griechen in den Hauptstellen, auf welche sich die Protestanten beriefen, die in ihnen bezeugte Sendung des Geistes durch Christus keineswegs vom Ausgang desselben verstanden werden zu können, indem sie die Nothwendigkeit nicht zugeben konnten, daß der Sendende auch die Ursache

58) Es ist im Grunde dasselbe Argument, das in neuerer Zeit von den Vertheidigern des griechischen Dogma philosophisch so ausgedrückt wurde: „Die Substanz oder das Ich, welches sich zu allen Zeiten identisch selbst erkannte, dient allen Modificationen zum Grunde, also werden sie dadurch erzeugt, können aber nicht selbst daraus hervorgehen: denn der Grund kann ohne das Gemählde existiren, aber nicht so das Gemählde ohne Grund, obgleich jedes Gemählde auf ein anderes Gemählde folgen muß. Die Substanz ist die Ursache, die Modification ist die Wirkung. Wenn das Gegentheil möglich wäre, indem die Ursache nichts mehr hervorbringen und folglich auch nicht die Wirkung leiden könnte; so würden wir dann durch unsere Modificationen oder unsere Leidenschaften bewegte Maschinen seyn, und keine Moralität würde statthaben. Wenn man diese metaphysischen Principien, diese unabänderlichen Geseze aller Existenzen auf das Dogma von der Trinität anwendet, so sieht man, daß der heilige Geist vom Vater, der Substanz, und nicht vom Sohn, der Modification, ausgeht, ein Glaube, welcher von der Speculation und mehr noch von der Moral gebilligt wird, und so hat die griechische Kirche den Sieg davon getragen." Vgl. Kirchenhist. Archiv von Stäudlin u. s. w. 1823. H. 2. S. 114. Vater: Neueste Rationalisirung der Lehre vom Ausgange des h. Geistes in der russisch-griechischen Kirche. Aus dem Werke: Essais philosophiques sur l'homme etc. publiés par L. H. de Jacob. Halle 1818. S. 410 — 419. — Ueber die Geschichte des Dogma der griechischen Kirche vgl. man Twesten, Vorles. über die Dogmatik II. 1. S. 239 f. Neudecker, Lehrb. der christl. Dogmengesch. von der Ref. 1838. S. 320 f.

der Subsistenz des Gesendeten seyn müsse [59]), wogegen die protestantischen Theologen zwar nicht auf der Identität der Sendung mit dem Ausgang beharrten, aber um so mehr den Unterschied des Menschlichen und Göttlichen geltend machten, sofern in der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens die Sendung des Geistes durch den Sohn nothwendig eine Macht zur Voraussezung habe, die ihren Grund nur darin haben könne, daß der Sohn das absolute Princip der Subsistenz des Geistes in der ewigen Spiration sey [60]). Auf dieselbe Weise argumentirten sie aus der Stelle Joh. 20, 22., in welcher ihnen die Mittheilung des Geistes an die Jünger durch Anhauchung nur unter der Voraussezung möglich zu seyn schien, daß der Geist auch vom Sohn ausging, während die Griechen erinnerten, daß die Anhauchung und Mittheilung des Geistes etwas ganz anderes sey, als sein ewiger Ausgang, und daß nicht die Substanz des Geistes, sondern nur eine Gabe desselben mitgetheilt worden sey. Wenn daher auch die Aushauchung und Mittheilung des Geistes mit dem ewigen Ausgang desselben nicht identisch genommen werden sollte, so wollte man doch aus der Sendung, Mittheilung und Aushauchung auf den Ausgang des Geistes aus dem Sohn zurückschließen. Es war dieß im Grunde eine neue Wendung, welche man dem, sonst ohne Bedenken aus jenen Stellen genommenen, Argumente gab, zu welcher man sich um so mehr veranlaßt sah, da eben dieser Punct, das Verhältniß der Sendung des Geistes durch den Sohn zu seinem Ausgang aus demselben, unter den protestantischen Theologen selbst einen Widerspruch gegen die bisherige Lehre hervorrief. Ist die Sendung des Geistes unstreitig etwas ganz

59) Acta et scr. etc. S. 206. Den Hauptirrthum fand der Patriarch darin, daß die protestantischen Theologen meinen, τὴν πέμψιν καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τὸ αὐτὸ εἶναι.

60) Quenstedt a. a. O. S. 578 f.

anderes als sein ewiger Ausgang, und läßt sich ebensowenig läugnen, daß die Schrift zunächst nur von der Sendung, nicht aber vom Ausgang spricht, so lag es sehr nahe, die Schriftgemäßheit und Nothwendigkeit dieses Glaubensartikels überhaupt in Zweifel zu ziehen. Dieß ist es, wodurch Reinboth unter den Theologen jener Zeit sich bekannt machte [61]). Er vermißte in den gewöhnlichen Beweisstellen für die Lehre vom Ausgang des Geistes aus dem Sohn einen genügenden Beweis für diesen Lehrsaz. Wenn in Stellen, wie Joh. 15, 26., selbst der ewige unmittelbare Ausgang des Geistes aus dem Vater, die ewige Spiration als der Grund der Persönlichkeit des Geistes nicht ausser Zweifel sey, so gelte dieß noch weit mehr von dem Ausgang des Geistes aus dem Sohn. Er glaubte daher, diesen Ausgang nur in die Offenbarung des göttlichen Zeugnisses durch das Wort und in die Mittheilung der Kräfte und Gaben sezen zu können, welche der heilige Geist unter der Auctorität des Vaters und Sohns nach der Verheißung und Offenbarung Christi als ein göttlicher Gesandter uns ertheile. So wenig auch ohne Gefahr der Seligkeit geläugnet werden könne, daß der heilige Geist wahrer, vom Vater und Sohn unterschiedener, Gott sey, so zweifelhaft sey doch, ob ein innerlich ewiger Ausgang des heiligen Geistes vom Sohn zur Existenz als ein nothwendiger Glau-

---

61) Schuzrede wider die unchristliche Auflage, als wenn ers mit den Socinianern hielte, und den Weg zum Atheismo bahnte, neben einer Widerlegung des Berichts von der Extension des apostolischen Symbols, und wiederholter Behauptung des alten apostolischen Glaubens Vollkommenheit, und daß man fürder nicht befugt sey, neue Lehren unter dem Glaubens-Namen einzuführen. 1657. Wiederholte Schuzrede — nebst etlichen Dubiis, die bei dem Streit vom ewigen inbleibenden Ausfluß des h. Geistes zur Existenz vom Sohne — vorgebracht werden. 1661. Vgl. J. G. Walch, Einleit. in die Rel.streitigkeiten der evang. luth. Kirche Th. IV. S. 658 f.

bensartikel anzusehen sey. Hierüber habe Gott nichts geoffenbart, und was Gott nicht als nothwendig zur Seligkeit geoffenbart, sey auch nicht zur Seligkeit zu wissen nothwendig. Aus diesem Grunde mußte ihm der Widerspruch der Griechen gegen eine aus der Schrift so wenig nachweisbare Lehre nicht nur ganz unbedenklich, sondern auch in der Natur der Sache selbst ganz begründet erscheinen. Er stund hierin selbst auf der Seite der Griechen, und die protestantischen Theologen konnten nur dieselben Gründe, mit welchen sie die Lehrweise der Griechen zu widerlegen suchten, auch seiner Meinung entgegenstellen, ohne jedoch die schwache Seite, die auch Reinboths an sich so unerheblicher Widerspruch an dem kirchlichen System aufdeckte, verhüllen zu können. Es verhielt sich mit diesem Puncte eigentlich ganz, wie mit der Frage über den alttestamentlichen Grund der Trinitätslehre, und man sah hier schon einen Beweis davon, wie derselbe Grundsaz, dessen Wahrheit man in Beziehung auf das A. T. nicht ganz bestreiten konnte, seine Anwendung auch auf das N. T. fand. Konnte man die Thatsache nicht läugnen, daß der Lehrsaz vom Ausgang des Geistes aus dem Sohn wenigstens nicht mit derselben Evidenz, wie die übrigen Säze der Trinitätslehre im N. T. enthalten sey, so konnte man ihn auch nicht als einen gleich nothwendigen Glaubensartikel geltend machen. Wurde aber auch nur ein Stück dieser Art aus dem so eng geschlossenen Ganzen herausgenommen, welchen innern Zusammenhang konnte noch das ganze System haben? Wollte man dagegen, was in der Schrift nicht ausdrücklich enthalten war, aus der Consequenz der Sache selbst ergänzen, welches Vertrauen konnte man in die Consequenz des vernünftigen Denkens sezen, wenn man der Vernunft überhaupt das Recht, ihre Stimme über ein solches Mysterium abzugeben, unbedingt abgesprochen hatte? So unbedeutend daher auch Streitfragen dieser Art zu seyn scheinen, und mit so leichter Mühe die Orthodoxie auf dem Höhe-

punct ihrer Selbstgewißheit sie niederschlagen zu können meinte, dem tiefer schauenden Blick öffnet sich schon in ihnen der Abgrund, welcher das ganze System in sich hinabzuziehen droht.

Achtes Kapitel.

Die orthodoxe Lehre der protestantischen Theologie.

B. Die Lehre von der Person Christi.

Sosehr die protestantischen Theologen sich bemühten, die kirchliche Trinitätslehre nach allen Seiten festzustellen, und systematisch abzuschließen, so fehlte es doch dieser Lehre, wie die ganze Darstellung derselben zeigt, in der Form wenigstens, in welcher man sie allein festhalten zu können glaubte, an jeder tiefern Begründung im Princip der protestantischen Theologie. Es war nur das allgemeine conservative Interesse, das die protestantischen Theologen, im Gegensaze gegen die neuerungssüchtigen Angriffe, welchen diese Lehre ausgesezt war, bestimmte, sie mit aller Anstrengung aufrecht zu erhalten: ihre Stellung zu dem System im Ganzen blieb eine blos äusserliche. Auch mit der Lehre von der Person Christi, welche man gleichfalls auf dem Wege der kirchlichen Ueberlieferung aus dem alten System in das neue herübernahm, verhielt es sich nicht anders, nur das machte einen Unterschied, daß sie in einem näheren Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl stund, und durch die lebhaften Streitigkeiten, welche über dieser Lehre entstunden, selbst in eine neue Bewegung kam. An die Differenz, welche die beiden Hauptparteien in der Lehre vom Abendmahl trennten, erhielten die alten, die Lehre von der Person Christi betreffenden, Gegensäze einen neuen Haltpunct, von welchem aus sie ein neues dogmatisches Interesse gewannen und sich in ihrem bestimmteren Unterschied einander entgegenstellten.

Bekanntlich war es Luther, welcher durch die mit seiner Lehre vom Abendmahl in Verbindung gebrachte Lehre von der Ubiquität der menschlichen Natur Christi die Veranlassung gab, daß auch die Lehre von der Person Christi eine ausgesprochene Unterscheidungslehre der Protestanten selbst wurde. Daß Luther gerade die Ubiquitätslehre mit der Alendmahlslehre verband, hing mit seiner Vorstellung von der Gegenwart Christi im Abendmahl aufs engste zusammen, die Ubiquitätslehre selbst aber sezte eine Ansicht von der Person Christi voraus, welche mit seiner Ansicht vom Abendmahl auf einer und derselben Anschauungsweise beruhte, und durch den über die Lehre vom Abendmahl in Bewegung gekommenen Streit nicht erst hervorgerufen, sondern vielmehr nur zum klaren Bewußtseyn gebracht wurde. In der orthodoxen Lehre von der Person Christi konnte in der unbestimmten Form, die sie noch immer hatte, die Einheit der beiden Naturen, wofern man nur sowohl die Einheit im Unterschied, als den Unterschied in der Einheit bekannte, in einem mehr oder minder realen Sinne genommen werden. So großes Gewicht man auch auf die, den Unterschied ausgleichende, Einheit der Naturen legte, so ergab sich doch meistens in der weiteren Entwicklung der Lehre nicht sowohl eine reale, als vielmehr nur eine nominelle Einheit. Luther dagegen konnte von demselben Gesichtspunct aus, aus welchem ihm die Einheit des Leibes und Bluts mit den Elementen des Abendmahls als eine unmittelbare und reale erschien, auch die Einheit der beiden Naturen nur als eine reale betrachten, und da er die Lehre von der Person Christi auf der Seite auffaßte, wo sie in dem nächsten Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl stund, so konnte ihm das Hauptmoment jener realen Einheit der beiden Naturen nur in der Ubiquität der menschlichen Natur Christi liegen. Er wollte mit ihr die Behauptung der Gegner widerlegen, daß Brod und Wein schon deßwegen nicht der Leib und das Blut Christi

seyn können, weil Christus, wenn er mit seinem Leibe im Abendmahl gegenwärtig wäre, nicht zugleich zur rechten Hand Gottes sizen könnte. Ist der Leib Christi, argumentirte er, zur Rechten Gottes, die Rechte Gottes aber an allen Enden, so muß, wo die Rechte Gottes ist, auch Christus mit seinem Leibe gegenwärtig seyn [1]). Sezte dieses Argument eine Einheit der beiden Naturen voraus, vermöge welcher auch von der menschlichen Natur prädicirt werden konnte, was an sich nur der göttlichen zukam, so drangen auf der andern Seite die Gegner, welche in einer solchen Einheit nur eine Vermischung der beiden Naturen sehen konnten, um so mehr auf die Anerkennung ihres Unterschieds, und Zwingli unterließ es nicht, diese Differenz, in welcher zwei völlig divergirende Ansichten ihren Ausgangspunct hatten, mit aller Schärfe hervorzuheben. Gott, der Christum in die Welt sandte, führte Zwingli aus [2]), habe die göttliche und menschliche Natur so zusammengefügt, daß jede ihre Eigenschaften behalten und nach ihrer eigenen Art und Weise gewirkt und gelitten habe. Daß sich dieß wirklich so verhalte, sehe man aus demjenigen, was jede Natur wirkte und litt. Nach der göttlichen Natur habe Christus alle Dinge in seiner Gewalt gehabt, nach der menschlichen sey er dem Kaiser unterthan gewesen, nach der göttlichen habe er alle Dinge gewußt, nach der menschlichen gesagt, daß den Tag des Gerichts auch der Sohn nicht wisse.

---

1) Daß diese Worte Christi: „das ist mein Leib!" noch fest stehen. Wider die Schwarmgeister. 1527. Walch'sche Ausg. der Werke Luthers. Th. XX. S. 950 f. vgl. besonders S. 1010 f.

2) Daß diese Wort Jesu Christi: „das ist min Lychnam, der für üch hingegeben wirt," ewiglich den alten einigen Sinn haben werden, und M. Luther mit sinem lezten Buch sinen und des Bapstes sinn gar nit geleert noch bewährt hat. Huldrych Zwingli's christenlich Antwurt 1527. Huldr. Zwingli's Werke. Erste vollst. Ausg. durch Melch. Schuler u. Joh. Schulthes. II. 2. 1832. S. 16 f.

Nach der göttlichen sey er bei dem Vater im Himmel, nach der menschlichen leide er, was Menschen leiden können, Durst, Hunger, Schmerzen, und endlich den Tod, aber dabei habe man darauf wohl zu achten, wie die Schrift öfters vom ganzen Christus oder von beiden Naturen rede. Sie bediene sich nämlich öfters einer Redefigur, der sogenannten Allöose, durch die sie beide Naturen gleichsam gegen einander wechsle, so daß sie die eine nenne und die andere verstehe, oder das nenne, was beide seyen, und doch nur von einer rede. So nehme sie oft zwar jede Natur für sich, aber ebenso oft die eine für die andere, indem sie von der einen etwas zu sagen scheine, was nur der andern gehöre, und ebenso oft bediene sie sich des beide Naturen umfassenden Namens Christus, wenn sie nur von einer reden wolle [3]). Schon dadurch fällt alle Berechtigung hinweg, die absolute Gegenwart der göttlichen Natur auch der menschlichen zuzuschreiben, Zwingli suchte aber auch noch den innern Widerspruch dieser Vorstellung nachzuweisen. Soll der Leib Christi, sagte er, überall seyn, so muß er so unendlich seyn als seine Gottheit, und da er an sich

3) A. a. O. S. 66.: Von den beeden Naturen in Christo und jrem Gegenwechsel. S. 68.: Hierum wüß, daß die figur, die ἀλλοίωσις heißt (mag uns „gegenwechsel" zimmlich vertütschet werden) von Christo selbs unzalbarlich gebraucht wirt, und ist die figur, so viel hieher dient, ein abtuschen oder gegenwechseln zweier naturen, die in einer gewesen sind, da man aber die einen nennet, und die anderen verstat, oder das nennet, das sy beed sind, und doch nun die einen verstat. Vgl. H. Zuinglii Opp. Vol. III. Amica exegesis, id est expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum. S. 525.: *Alloeosis, quam nos desultoriam locutionem interpretati sumus, Plutarcho auctore tropus est, quo consuetus ordo sive ratio commutatur, cum scilicet propter affinitatem aliquam passionum grammaticarum fit de una ad aliam saltus aut permutatio.*

nicht unendlich ist, so müßte er erst unendlich geworden seyn, wie kann er aber unendlich geworden seyn, wenn er nicht entweder durch einen neuen Act unendlich gemacht oder in die göttliche Natur verwandelt worden ist? Das Leztere wird von niemand angenommen, das Erstere ist schlechthin unmöglich, da es nur Ein unendliches Wesen gibt, und nichts unendlich werden kann, was es nicht an sich schon ist [4]). Von diesen Voraussezungen aus konnte es Zwingli nicht schwer werden, die Argumente Luthers als falsche Syllogismen darzustellen: was nur von Christus gelte, behaupte er von seiner menschlichen Natur, springe von einer Natur auf die andere über, und indem er zuerst die göttliche Natur mit der Menschheit umschreibe, wie wenn Gott ausserhalb der Menschheit Christi nicht in allen Creaturen wäre, dehne er sodann hinwiederum die Menschheit nach der Unendlichkeit der Gottheit aus [5]). Luther hatte allerdings in seiner ersten Schrift die Allgegenwart der göttlichen Natur zu unmittelbar auf die menschliche übergetragen, indem er aus dem Seyn Christi zur Rechten Gottes die Ubiquität des Leibes ableitete. Den Grund, auf welchem eigentlich seine Behauptung beruhte, entwickelte er nun erst näher, indem er in seiner Hauptschrift über die Lehre vom Abendmahl [6]) alles Gewicht auf die Einheit der Person legte. Weil die Gottheit und Menschheit in Christus Eine Person seyen, so gebe die Schrift wegen dieser persönlichen Einheit auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfahre, und umgekehrt. So sey es auch in Wahrheit, weil man ja sagen müsse, daß die Person leide und sterbe, nun sey aber die Person wahrhaftiger Gott, darum sey auch recht geredet: Gottes Sohn leidet. Denn obwohl das Eine Stück, so zu reden, nicht leide, leide es durch die Per-

4) A. a. O. S. 71 f.
5) A. a. O. S. 73.
6) Bekenntniß vom Abendmahl Christi. 1528. A. a. O. S. 1118 f.

son, welche Gott ist, am andern Stück, nämlich an der Menschheit. Zwar schien eben dieß nichts anderes zu seyn, als die Alloöse, wie sie Zwingli definirte, wenn er auch das zu ihr rechnete, daß sie von der ganzen Person aussage, was an sich nur von der einen oder der andern der beiden Naturen gelten könne, und Luther selbst konnte daher die Nothwendigkeit der Annahme eines Tropus nicht ganz verkennen, wenn er auch gleich den Tropus nicht Alloöse, sondern Synekdoche genannt wissen wollte; allein er ging nun zugleich weiter, indem er die für seine Ansicht wichtige Unterscheidung zwischen den Werken und dem Wesen der Naturen machte, und die Alloöse, soweit sie überhaupt stattfinde, in jedem Falle nur von den Werken, nicht aber von dem Wesen gelten ließ. Wenn von Christus gesagt werde, daß er predige, trinke, bete, sterbe, so möge Christus für die menschliche Natur genommen werden, aber ganz anders verhalte es sich in Ansehung des Wesens, wenn man sage: Gott ist Mensch, oder der Mensch ist Gott. Da nun die Ubiquität des Leibes nicht zu den Werken, sondern zu dem Wesen gehört, so ist ebendamit die Alloöse völlig ausgeschlossen, die Ubiquität liegt in einer ganz andern, über sie hinausgehenden, Sphäre, sie kann ihren Grund nur in der Einheit der Person haben, vermöge welcher, was von dem ganzen Christus gesagt werden kann, von ihm auch als Mensch gelten muß. Der Hauptbeweis für die Ansicht Luthers ist daher in folgenden Säzen seiner Schrift enthalten: „Christus ist, wo er ist, eine natürliche göttliche Person, und ist auch natürlich und persönlich daselbst. Ist er nun natürlich und persönlich, wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch seyn. Denn es sind nicht zwei getrennte Personen, sondern eine einzige Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, wo Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon getrennt, weil ich alsdann mit Wahrheit sagen

könnte: hier ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Hieraus würde folgen, daß Raum und Stätte die zwei Naturen von einander sondern und die Person zertrennen, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reissen. Und es soll mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr, denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und eine menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte allein ein besonderer abgesonderter Gott seyn ohne Menschheit. Nein! wo du mir Gott hinsezest, da mußst du mir die Menschheit mithinsezen, denn sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen" [7]). — „Weil Christus Gott und Mensch ist, und seine Menschheit mit der Gottheit Eine Person geworden, und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Creatur, daß er gleich an ihm klebt, wie ist es möglich, daß Gott etwa sey, da er nicht Mensch sey? Ist er an einem Ort Gott und Mensch, warum soll er dann nicht auch an einem andern Ort Gott und Mensch seyn? Ist er am andern Ort Gott und Mensch, warum nicht auch am dritten, vierten, fünften und so fort an allen Orten? Summa — wollen wir Christen seyn, und recht von Christo denken, so müssen wir ja also von ihm denken, daß die Gottheit sey ausser und über allen Creaturen. Zum andern müssen wir denken, daß die Menschheit, wiewohl sie auch eine Creatur ist, aber weil sie allein, und sonst keine, also an Gott klebt, daß sie eine Person mit der Gottheit, so muß sie auch höher über und ausser allen Creaturen seyn, doch unter Gott allein" [8]). Hiemit war zwar die Ubiquität der menschlichen Natur Christi, als wesentlich enthalten in der Einheit der Person, dargethan, aber dadurch die Frage noch nicht gelöst, wie sich die göttliche Allgegenwart mit einem menschlichen

7) A. a. O. S. 1090 f.
8) A. a. O. S. 1203 f.

Leibe zusammendenken läßt? In dieser Beziehung berief sich Luther darauf, daß Gott mancherlei Weisen habe und wisse, um an einem Orte zu seyn, nicht allein diejenige, welche von den Philosophen die locale genannt werde. Er unterschied daher von dem localen Seyn an einem Orte das definitive und relative. Auf die erste Weise, die locale und begreifliche Weise, nehme jeder Körper seinen bestimmten Raum ein, auf die andere können nur Geister an einem Orte seyn, die dritte übernatürliche, nach welcher etwas zugleich ganz und gar an allen Orten sey, alles erfülle, und doch von keinem Orte begriffen werde, komme allein der Gottheit zu. Mit dieser Unterscheidung wollte Luther eigentlich einen Beweis **a minori ad majus** führen. Da Christus, argumentirte er, die locale Gegenwart auf der Erde gehabt, auch seine definitive, vermöge welcher er durch alle Creaturen fahren könne, wiederholt, wie namentlich als er aus dem verschlossenen Grabe kam, durch verschlossene Thüren ging, und auch als er von seiner Mutter geboren wurde, bethätigt habe, so könne ihm auch die dritte übernatürliche, nach welcher Christus überall sey, wo Gott ist, und alles durch und durch von Christus, seinem Leibe oder seiner Menschheit nach, erfüllt sey, nicht fehlen [9]). Die Möglichkeit der Sache selbst wurde dadurch nicht klarer, und wenn Luther auf die Einwendung Zwingli's, daß, wenn Christus in den Tagen seines Fleisches im Himmel und auf der Erde zugleich war, sein Leib auch im Himmel leiden müßte, was er auf der Erde litt, nur dieß zu erwiedern wußte, wenn das Gottseyn ihn nicht am Leiden hinderte, so könne noch weit weniger, daß er im Himmel war, ein Hinderniß seines Leidens gewesen seyn, es sey eine falsche Annahme, daß uns an allen Orten widerfahren müsse, was uns an einem widerfährt, — so bestätigte er dadurch nur selbst die Wahrheit der, aus sei-

9) A. a. O. S. 1186 f.

ner Lehre gleich anfangs von Zwingli gezogenen, Consequenz, daß er entweder mit Marcion Christus einen erdichteten, des Leidens unfähigen, Leib zuschreiben, oder, wenn er dem Leibe nach zugleich im Himmel und auf der Erde gewesen seyn soll, zwei Leiber Christi annehmen müsse [10]). Wollte man auch Luther die Wahrheit der, aus seinem Lehrsaze von der Einheit der Person gezogenen, Consequenz zugeben, so verwickelte sich doch seine Lehre, sobald sie nach der concreten Wirklichkeit der Sache selbst, in Beziehung auf die einzelnen Fälle, die dabei in Betracht kamen, genommen wurde, in unauflösliche Schwierigkeiten, und er konnte sich zulezt nur in das unbegreifliche Geheimniß seiner Lehre zurückziehen, wie er auch ausdrücklich that, wenn er im Gegensaz gegen Zwingli, welcher durch seine Allöose die Sache der denkenden Vernunft annehmbar machen wollte, die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, die Großmutter der Allöose nannte [11]). Aber auch die logische Consequenz seiner Behauptung mußte in Anspruch genommen werden, und Zwingli konnte dem Saze Luthers, daß, wofern die Person nicht getrennt werden soll, wo Gott ist, auch der Mensch seyn müsse, mit gutem Grunde entgegenhalten [12]), daß allerdings die Gottheit Christi an einem Orte seyn könne, wo seine Menschheit nicht ist, ohne daß deßwegen Chri-

10) A. a. O. S. 76.: Sprichst du: Ja, eben do (vor aller erlütrung) ist er im himmel gewesen, und hat aber der mänglen oder müjen keine doben ghabt. So ruf ich dir zu: Weer, weer, Luther, weer! Marcion will dir in'n Garten. Dann ist syn lychnam im himmel unlydenbar gewesen, so ist er auch hieniden unlydenbar gewesen, und dann hat Marcion recht, oder willt du sagen, der lychnam, der hieniden, sye lydenbar gwesen, aber der doben nit, so muß er zween lychnam ghabt haben.

11) A. a. O. S. 1181.

12) Ueber D. Mart. Luthers Buch, Bekanntnuß genannt, antwurt Huldrych Zwingli's. 1527. A. a. O. S. 170.

ſtus aufhöre Menſch zu ſeyn. Wenn des Kaiſers Gemüth in Mailand ſey, er aber in Spanien, nicht in Mailand, ſo folge daraus nicht, daß er nicht ein Menſch ſey. Die Kraft, der Schein und der Glanz der Sonne könne überall ſeyn, der Sonne Leib aber nicht überall, ſondern nur an Einem Orte. Alſo ſey auch das göttliche Weſen überall, und wo man ſagen könne: da iſt Gott, da könne man auch ſagen: da iſt Gott, der Menſch iſt, aber das könne man nicht ſagen: wo Gott iſt, da iſt der Menſch. Hierin hatte unſtreitig Zwingli vollkommen Recht, aber die von ihm gebrauchten Beiſpiele können uns auch zeigen, wie die Sache eigentlich ſteht. Der Kaiſer kann allerdings ſeinem Geiſte nach in Mailand, dem Leibe nach in Spanien ſeyn, die Frage iſt jedoch, wo er ſeinem wahren ſubſtanziellen Seyn nach iſt. Ebenſo fragt es ſich auch hier, in welche der beiden Naturen das wahre eigentliche Selbſt der Perſon Chriſti zu ſezen iſt, ob die eigentliche Subſtanz ſeines gottmenſchlichen Seyns ſeine Gottheit oder ſeine Menſchheit iſt? Iſt er mit dem wahren Subject ſeiner Perſon nur da, wo er als Gott iſt, ſo iſt er, da er als Gott zugleich Menſch iſt, wo er als Gott iſt, auch als gottmenſchliches Subject; iſt er aber mit ſeinem wahren Selbſt nur da, wo er als Menſch auch dem Leibe nach iſt, ſo kann die wahre Gegenwart ſeiner Perſon nur ſeine leibliche ſeyn. Wenn daher Zwingli ſagt: „Wir ſagen nirgends, daß Chriſtus nur an Einem Orte eine Perſon ſey: wir haben immer behauptet, daß Gott allenthalben Menſch ſey, und wo Gott ſey, da ſey er Menſch, allein das ſchließen wir aus, daß der Menſch leiblich allenthalben ſey, wo Gott iſt, denn er war leiblich nicht im Himmel, als er am Kreuze ſtarb, und das bricht und ſchwächt die Perſon nicht" [13]), ſo iſt hieraus deutlich zu ſehen, daß nach Zwingli's Anſicht das wahre Subject der Perſon Chriſti nur da iſt, wo er

13) A. a. O. S. 179.

als Mensch dem Leibe nach ist: das Constitutive seiner Person ist sein menschlich leibliches Daseyn. Wenn er dagegen gegen Luther bemerkt, daß die Person getrennt werde, wenn sie nach seiner Lehre allenthalben seyn soll: „wenn sie allenthalben wäre, so wäre sie jezt in die Gottheit verkehrt, und wäre nicht mehr Christus, denn Christus ist ewiger Gott und Mensch, das ist die Person, von der wir reden. Wo nun die aufgenommene Natur in die aufnehmende verkehrt wird, so wäre die Person hin, denn die Person muß zwei Naturen haben, eine erhaltende und eine erhaltene. Wenn nun Christi Menschheit allenthalben wäre, so müßte dieß allein daher kommen, daß sie in die Gottheit verkehrt wäre, und sie wäre nimmer die erhaltene Natur, und deßhalb würde die Person des Sohnes Gottes allein die göttliche Natur seyn, und nicht die menschliche, und Christus wäre also in Ewigkeit nicht mehr wahrer Mensch" [14]); so ist der Vorwurf der Verkehrung der Menschheit in die Gottheit nur ein ungeschickter Ausdruck für das, was eigentlich gemeint seyn kann, daß nämlich, wenn das substanzielle Seyn der Person in die Gottheit gesezt wird, das menschliche Seyn dem göttlichen weichen muß, und somit auch das Wesentliche der Gegenwart Christi nicht nach seinem menschlichen, sondern nur nach seinem göttlichen Seyn bestimmt werden kann. Nicht das macht demnach das wesentliche Moment dieser Controverse zwischen Luther und Zwingli aus, daß der Eine die Einheit der Person zu trennen, der Andere die Zweiheit der Naturen zu vermengen scheint (dagegen konnte sich jeder von beiden immer wieder mit demselben Rechte vertheidigen), sondern die Hauptsache kann zulezt nur darin gefunden werden, daß, wie hier überhaupt der Natur der Sache nach immer die Möglichkeit zweier völlig divergirender Richtungen gegeben ist, jeder von beiden auf einem Standpunct steht, wel-

---

14) A. a. O. S. 183.

cher das gerade Gegentheil von dem des andern iſt. Iſt Chriſtus ein wahres unzertrennliches Subject, ſo kann, da er den eigentlichen Schwerpunct ſeines perſönlichen Subjects nur entweder auf der einen oder der andern Seite haben kann, ſein wahres ſubſtanzielles Selbſt nur entweder auf der göttlichen oder auf der menſchlichen Seite ſeines Weſens ſeyn. Zwingli ſezte es unläugbar in die menſchliche Seite, wenn ihm der wahre Chriſtus nur da war, wo er auch dem Leibe nach war, Luther in die göttliche, wenn er von dem unmittelbaren leiblichen Seyn abſtrahirend das leibliche Seyn vielmehr aus der Allenthalbenheit der göttlichen Natur ableitet. So groß der Widerſpruch gegen das empiriſche Bewußtſeyn zu ſeyn ſcheint, wenn die Allgegenwart des göttlichen Weſens einem menſchlichen Daſeyn zukommen ſoll, ſo ganz anders ſtellt ſich doch die Sache, ſobald die Perſon Chriſti nicht vom menſchlichen, ſondern vom göttlichen Standpunct aus betrachtet wird. Iſt Chriſtus nach dem wahren ſubſtanziellen Begriff ſeines Weſens Gott, ſo iſt das Menſchliche an ihm nur ein Accidens, ein blos verſchwindendes Moment, und es macht keinen weſentlichen Unterſchied aus, ob es auf einem einzelnen Puncte einen höhern Grad von Realität hat, als auf andern, wenn es überhaupt an ſich betrachtet, auf jedem Puncte jeden Augenblick in ſich ſelbſt zu verſchwinden im Begriff iſt. Iſt Chriſtus nach Luther im Abendmahl nur ſo als Menſch leiblich gegenwärtig, wie er auch ſonſt überall in der ganzen Welt iſt, welche Realität kann der einzelne Punct, welchen er mit ſeiner leiblichen Exiſtenz einnimmt, in der Unendlichkeit des Univerſums noch haben? Er zerfließt ſelbſt ins Unendliche und es geht daraus nur die Folge hervor, daß Chriſtus, wenn er als weſentlich göttliches Subject zugleich die wahre Wirklichkeit eines weſentlichen Daſeyns haben ſoll, entweder gar nicht Menſch iſt, oder nicht in der Weiſe eines beſtimmten einzelnen Individuums. In der lutheriſchen Ubiquitätslehre iſt daher nur ausgeſprochen,

wie eine Christologie sich gestalten muß, welche das Göttliche in der Person Christi zur wahren Substanz seines Wesens macht.

Die so lange Zeit fortdauernden und besonders nachdem Calvin mit seiner scheinbar vermittelnden Lehre zwischen die beiden streitenden Parteien getreten war, mit neuer Heftigkeit sich erneuernden Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahl ließen auch die eng in sie verflochtene Frage über die Person Christi nicht ruhen. Auch in der zweiten Periode dieser Streitigkeiten wurde die Ubiquität des Leibes Christi Gegenstand lebhafter Verhandlungen, in welchen auf der einen Seite, der schweizerischen oder reformirten, Heinrich Bullinger [15]), Petrus Martyr [16]), Theodor Beza [17]), auf der anderen, der lutherischen, Joh. Brenz [18]) und Jac. Andreä [19])

---

15) Tractatus verborum Domini Joh. 14, 2. 1561. Responsio, qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei firmiter adhuc perstare. 1562. Fundamentum firmum, cui tuto fidelis inniti potest. 1563.

16) Dialogi de Christi humanitate, proprietate naturarum, ubiquitate etc. 1562.

17) Responsum ad Brentii argumenta. 1564.

18) Noch ehe Bullinger's erste Schrift über Joh. 14, 2. erschien, verfaßte Brenz die Schrift: De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum, ac sessione ejus ad dextram patris. Sie erschien im J. 1561, und in demselben Jahre seine Sententia de libello D. H. Bullingeri. Das Hauptwerk von Brenz über diese Lehre ist die besonders gegen Bullinger und P. Martyr gerichtete Schrift: De divina majestate Christi et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena. 1562. Opp. J. Brentii. Tub. 1590. T. VIII. S. 831 f. 891 f. Vgl. Hartmann und Jäger, Joh. Brenz. 1842. Bd. 2. S. 380 f.

19) Capita disputationis ordinariae de majestate hominis Christi etc. 1564. Brevis et modesta Apologia disputatio-

einander entgegenstunden. Während den Vertheidigern der lutherischen Ubiquitätslehre schuldgegeben wurde, daß sie mit ihr die craßsinnliche Vorstellung einer unendlichen räumlichen Ausdehnung und Ausspannung des Leibes Christi verbinden, konnten sie selbst ihren Gegnern den nicht ungegründeten Vorwurf einer beschränkten Ansicht von der Localität des Himmels machen. Um zur Bestreitung der Möglichkeit, daß Christus an verschiedenen Orten, somit auch im Abendmahl seyn könne, den Leib Christi im Himmel örtlich zu firiren, erklärte Bullinger in seiner Abhandlung über die Stelle Joh. 14, 2. den Himmel, in welchen Christus erhöht wurde und in den die Auserwählten aufgenommen werden, als einen bestimmten Ort in der Höhe, und beschuldigte die Gegner, daß sie nicht nur die Lehre von der Menschwerdung Christi, von der Wahrhaftigkeit seines Leibes und seiner Auferstehung verdrehen, sondern durch die Läugnung der Räumlichkeit des Himmels sogar die Wirklichkeit der Auferstehung der Todten aufheben und einen wesentlichen Theil des christlichen Glaubens und Hoffens vernichten. Indem Brenz in seiner Gegenschrift eine so sinnliche und weltliche Vorstellung vom Himmel als einem abgegrenzten Raume, in welchem Christus und die Heiligen in abgetheilten Wohnorten sich aufhalten, spazieren gehen, sizen, stehen, liegen, nur bedauern konnte, mußte es der Ubiquitätslehre zu nicht geringer Empfehlung dienen, wenn ihre Anhänger erst wieder daran erinnern mußten, daß man sich die Rechte Gottes, zu welcher Christus erhoben sey, fern von jeder Beschränkung als die allmächtige Majestät Gottes, und das göttliche Wesen selbst, mit welchem Christus in der innigsten Verbindung stehe, als ein über Himmel und Erde erhabenes, alles erfüllendes und durchdringendes zu

---

nis etc. 1564. Assertio doctrinae de personali unione gegen Th. Beza. 1565. Pia, brevis et perspicua expositio controversiae de duabus in Christo naturis etc. 1565.

denken habe. Nur schienen auf der andern Seite sie selbst der Realität der Thatsachen der evangelischen Geschichte zu nahe zu treten, wenn sie, gemäß ihrer auf die persönliche Einheit der beiden Naturen gegründeten Ubiquitätslehre, die Himmelfahrt Christi und sein einstiges Kommen zum Gericht, wie man meinte, nur für besondere Manifestationen der jede locale Bewegung ausschließenden göttlichen Allgegenwart Christi halten konnten [20]). Doch man konnte ja zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Himmelfahrt unterscheiden [21]), und überhaupt was ließ sich gegen die überschwängliche Lehre noch weiter einwenden, sobald man nur den Muth hatte, über alle der vernünftigen Betrachtung sich aufdrängenden Widersprüche hinwegzusezen! In dieser kühnen Consequenz übertraf Brenz alle Vertheidiger der Ubiquitätslehre [22]).

---

20) In dieser Beziehung sagt Calvin in seiner Admon. ult. ad Westph. 1557. S. 81.: *Scriptura, quum de adscensu Christi in coelum loquitur, simul inde venturum pronunciat. Si vero nunc secundum corpus occupat totum mundum, quid aliud vel fuit ascensus ejus, vel erit descensus, quam fallax et inane spectrum?*

21) Brenz, De personali unione etc. S. 846.: *Manifestum est, quod Christus — sublatus sit visibiliter. — Numquid autem aliàs non ascendit invisibiliter? — Tum quidem primum adscendebat visibiliter, sed adscenderat etiam jam antea et consederat ad dextram Dei invisibiliter in sua a mortuis resurrectione. — Quid autem opus est, de tempore tantum resurrectionis et ascensionis Christi dicere, cum jam inde ab initio, in momento incarnationis suae adscenderit invisibiliter in coelum, et ad dextram Dei patris sui sederit?*

22) De personali un. etc. S. 836.: *Non est mirandum, quod ex una illa et maxima absurditate* (der *unio) multae aliae sequantur juxta humanum intellectum absurditates.* Deßwegen war sein Hauptbeweis immer, daß die Gottheit

Nachdem man sich einmal aus Veranlassung der Lehre vom Abendmahl und im engsten Zusammenhang mit derselben auf beiden Seiten in einem so entgegengesezten Sinne über die Lehre von der Person Christi ausgesprochen hatte, mußte die Differenz über diese Lehre dieselbe Bedeutung und Festigkeit wie die Hauptdifferenz über die Lehre vom Abendmahl selbst erhalten. Auch Calvin konnte, obgleich seine Lehre vom Abendmahl der lutherischen näher steht als die Zwinglische, in der Frage über die Ubiquität nur auf die Zwinglische Seite treten [23]), da er nicht nur in der Erklä-

---

und Menschheit in Christus Eins sind, wo also Gott ist, auch der Mensch ist. Alle Einwendungen gegen die Möglichkeit schlug er durch die Berufung auf die Allmacht Gottes nieder. Vgl. De div. maj. Chr. S. 905. *Vociferantur Cingliani, quod hac unione non possit fieri, ut corpus Christi, salva natura sua, extendatur in infinitum, corpus enim natura sua esse finitum. — Praescribuntur etiam hic certi omnipotentiae Dei fines, quippe quod ne divina quidem potentia fieri queat, ut corpus Christi non sit finitum ac loco circumscriptum. — Ac miranda sane res est*, sagt er in dem Vorwort zu der Schrift: De pers. un., *quod qui maxime omnium spirituales videri volunt, non possint in tanto hypostaticae unionis et coenae Dominicae mysterio carnales suas de geometricis dimensionibus cogitationes excutere. Finxerunt novum et prodigiosum ubiquitatis vocabulum, ut eo facilius rudibus et rerum nesciis imponant ac persuadeant, nos etiam novum et prodigiosum dogma excogitasse, et corpus Christi tanquam alutam in omnia loca geometrice extendere et diffundere.* Nur diese crasse Vorstellung sollte man nicht mit der Sache verbinden. Davon konnte man ja auch füglich abstrahiren, *cum*, wie Brenz behauptet (De pers. un. S. 837.) *in loco esse non sit corporis substantia, sed tantum proprietas substantiae accidentaria.*

23) Instit. christ. relig. II, 14. hebt Calvin besonders die Analogie der Person Christi mit der aus Seele und Leib be-

rung der Einsezungsworte an Zwingli sich anschloß, sondern auch als das Hauptmoment seiner Lehre vom Abendmahl nicht die Herabkunft des Leibes Christi in die sinnlichen Elemente des Abendmahls, sondern vielmehr die Erhebung des Geistes zu der himmlischen Substanz des Leibes und Blutes Christi betrachtet wissen wollte. Wenn auch beide Theile der Einheit der Person so wenig als dem Unterschied der Naturen etwas entziehen wollten, so ging doch schon aus den bisherigen Erörterungen offen genug hervor, daß

---

stehenden menschlichen Persönlichkeit hervor. *Si quid in rebus humanis tanto mysterio simile potest reperiri, hominis similitudo appositissima videtur, quem ex duabus substantiis conspicimus constare, quarum neutra tamen sic alteri permixta est, ut non retineat naturae suae proprietatem. — Postremo animi propria transferuntur ad corpus et propria corporis ad animam, qui tamen iis constat, unus homo est, non plures. Hujusmodi vero loquendi formulae et unam esse in homine personam ex duobus connexis compositam significant, et duas subesse diversas naturas, quae hanc constituant. Ita et de Christo scripturae loquuntur: attribuunt illi interdum, quae ad humanitatem singulariter referri oporteat, interdum quae divinitati peculialiter competunt, nonnunquam quae utramque naturam complectantur, neutri seorsum satis conveniant. Atque istam quidem duplicis naturae conjunctionem, quae in Christo subest, tanta religione exprimunt, ut eas quandoque inter se communicent: qui tropus veteribus* ἰδιωμάτων κοινωνία *dictus est. — Humanitatis proprietas cum altera natura communicatur,* aber, bemerkt er in Beziehung auf Joh. 3, 13., *propter duplicis naturae unionem alteri dabat quod erat alterius.* Die Hauptsache ist Calvin die Verschiedenheit der Naturen, weßwegen die Gemeinschaft keine reale, sondern nur eine nominelle oder tropische seyn kann. Ausdrücklich verwarf er die Lehre von der Ubiquität des Leibs in der *Ultima admonitio.* Vgl. z. B. 244. 273.

die Einen mit demselben Interesse die beiden Naturen in ihren besondern Proprietäten auseinanderhielten, mit welchem die Andern den Unterschied der Naturen der Einheit der Person unterordneten, und wie es schien, in ihr aufgehen ließen, und da es sich in dieser Differenz um einen bestimmten Punkt handelte, zu welchem man sich nicht indifferent verhalten konnte, die Ubiquität des Leibes Christi, welche von den Einen ebenso entschieden verworfen, als von den Andern festgehalten wurde, so mußte sich die zu dem Hauptgegenstand der theologischen Streitigkeiten jener Zeit in so naher Beziehung stehende Differenz in dem dogmatischen Bewußtseyn der beiden Parteien um so tiefer festsezen. Es konnte nicht anders geschehen, als daß die soweit entwickelte Unterscheidungslehre sich auch symbolisch constituirte. In der lutherischen Kirche geschah dieß durch die Concordienformel, welche auch in dieser Beziehung eine wichtige Epoche des protestantisch-lutherischen Lehrbegriffs bezeichnet, weßwegen ihre hieher gehörenden Hauptsäze eine nähere Beachtung verdienen.

Vor allem wird der Stand der Controverse so festgestellt [24]): Es frage sich, ob die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, jede mit ihren Proprietäten wegen der persönlichen Unio in einer wahren und realen Gemeinschaft mit einander stehen und wieweit diese Gemeinschaft auszudehnen sey? Die Sakramentirer behaupten, beide Naturen seyen in Christus persönlich nur so vereinigt, daß keine der andern von dem jeder Natur Eigenthümlichen auf reale Weise etwas mittheile. Die Unio bewirke nur gemeinsame Namen, Gott heiße Mensch und der Mensch Gott, ohne daß jedoch Gott mit der Menschheit, und der Mensch mit der Gottheit, der Majestät und den Proprietäten der göttlichen Natur etwas Reales gemein habe. Das Gegentheil hievon habe Luther gelehrt. Indem nun die Verfasser der Formel die von Luther

24) F. C. Epitome. VIII. de persona Christi. S. 605.

in seinen Streitschriften gegen Zwingli aufgestellte Lehre zu Grunde legen, heben sie als wesentlichen Glaubens-Artikel der von ihnen vorgetragenen kirchlichen Lehre von der Person Christi mit besonderem Nachdruck die Bestimmung hervor [25]), daß die menschliche Natur Christi nicht nur ihre wesentlichen und natürlichen Proprietäten habe und behalte, sondern auch durch die persönliche Unio, durch welche sie auf eine ganz einzige Weise mit der Gottheit Eins geworden, und nachher durch ihre Glorification zur Rechten der Majestät, Kraft und Macht über alles in dieser und der künftigen Welt erhöht worden sey. Diese Majestät, zu welcher Christus seiner Menschheit nach erhöht wurde, habe er nicht erst bei seiner Auferstehung und Himmelfahrt, sondern schon im Moment seiner Menschwerdung und der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen erhalten. Die persönliche Unio selbst aber dürfe man sich keineswegs so denken, wie wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, nur gleich zwei Brettern zusammengeleimt worden wären, ohne eine reale und wahre Gemeinschaft miteinander zu haben. Um das Wesen dieser Unio zu erläutern, bedienen sich auch die Verfasser dieser Formel der längst gebrauchten Beispiele von dem Verhältniß der Seele und des Leibs und von einem von Feuer durchglühten Eisen. Allein alle diese Säze, in welchen nur die alte kirchliche Lehre wiederholt wird, machen es noch nicht klar, auf welche Weise die beiden einander entgegenstehenden Bestimmungen, daß jede Natur ihre Proprietäten behalte, weil die Eigenschaften ihre Subjecte nicht unterscheiden können, und daß in Folge der persönlichen Einigung auch eine Gemeinschaft der Idiome stattfinde, miteinander zu vermitteln sind. Um daher die Lehre von der **communicatio idiomatum** genauer zu entwickeln, glauben die Verfasser der Formel in der Lehre von der Person Christi, seinen Naturen und

---

25) Solida declaratio S. 764 f.

Proprietäten Säze verschiedener Art unterscheiden zu müssen. In die erste Klasse sezen sie diejenigen Säze, in welchen, was nur einer der beiden Naturen zukommt, von der ganzen Person ausgesagt wird, somit die beiden Naturen, in ihrer besondern Eigenthümlichkeit nur durch die Vermittlung der Person in Gemeinschaft miteinander stehen. Es ist dieß der Ort, wo, wie die Verfasser der Formel selbst bemerken, der von den Sakramentirern geltend gemachte Tropus der Allöose seine Stelle findet; aber welche Vorstellung muß man von der logischen Consequenz der Verfasser der Formel bekommen, wenn sie, statt das Wahre der Allöose anzuerkennen, und sich somit auch nicht weiter daran zu stoßen, daß es Säze gibt, in welchen, was von der einen der beiden Naturen gesagt wird, von der andern für sich selbst nicht gelten kann, sondern nur von der Person, in welcher sich die beiden Naturen zur Einheit zusammenschließen, vielmehr um die Kirche gegen den verderblichen Irrthum der Zwinglischen Allöose zu schüzen, aus den Schriften Luthers diejenigen Stellen in ihre Formel aufnahmen, in welchen er sich in den härtesten Ausdrücken gegen die Allöose erklärt hatte! Was thaten sie hiemit anders, als daß sie, da es hier sich keineswegs nur um den Namen, sondern vielmehr um die durch den Namen bezeichnete Sache handelt, dieselbe Sache zuerst behaupteten, und unmittelbar darauf wieder läugneten? Zur zweiten Klasse rechneten sie solche Säze, die sich auf das Amt Christi beziehen, welchen zufolge die Person in, mit oder durch eine ihrer beiden Naturen nicht ohne die Mitwirkung der andern Natur thätig ist. Auf diese beiden Klassen folgt nun erst die hier in Frage stehende, bei welcher es darauf ankommt, ob die zwei Naturen in der persönlichen Unio einzig nur ihre natürlichen wesentlichen Proprietäten beibehalten. Von der göttlichen Natur wurde dieß unbedingt zugegeben, von der menschlichen aber die gleiche Behauptung für falsch erklärt. Nach der Lehre der Schrift und der Väter habe die mensch-

liche Natur Christi in Folge der persönlichen Einigung mit der göttlichen, im Zustande der Erhöhung, ausser und über ihren natürlichen, wesentlichen und ihr immanenten menschlichen Proprietäten, noch besondere ausserordentliche, übernatürliche, unaussprechliche Prärogativen der Majestät, Glorie und Macht, für welche der menschlichen Natur nach dem Zeugniß der Schrift die Empfänglichkeit nicht abgesprochen werden dürfe. Zum Beweise dafür beruft sich die Formel auf Stellen, in welchen Christus, als Mensch, das Lebendigmachen, Richten und Herrschen über alles — was nichts Endliches, sondern eine unendliche göttliche Proprietät ist — zugeschrieben wird, und zwar als etwas ihm erst Gegebenes, das ihm somit nur sofern er Mensch ist zukommt. Um das Wesen dieser Mittheilung näher zu bestimmen, wird gesagt, sie sey nicht durch eine wesentliche oder natürliche Ausgießung der Eigenschaften der göttlichen Natur in die menschliche geschehen, wie wenn die Menschheit Christi diese Eigenschaften für sich und gesondert vom göttlichen Wesen hätte, oder wie wenn durch diese Mittheilung die menschliche Natur in Christus ihre natürlichen und wesentlichen Eigenschaften ganz abgelegt hätte, und entweder in die göttliche Natur verwandelt, oder der göttlichen Natur durch diese Mittheilung ihrer Eigenschaften in und durch sich selbst gleichgemacht worden wäre. Es soll daher durch die Ausdrücke realis communicatio, realiter communicari, keine physische Mittheilung oder Wesens-Transfusion, wodurch die Naturen in ihren Substanzen oder substanziellen Eigenschaften vermischt würden, gelehrt werden, wie Einige diese Ausdrücke falsch gedeutet haben, sondern sie sollen einer blos verbalen Communication und dem Vorgeben derer entgegengesezt seyn, welche behaupten, die communicatio idiomatum sey eine bloße Phrase und Redeweise, und ausser der verbalen Communication von gar keiner andern wissen wollen. Deßwegen seyen nun die Stellen, in welchen die h. Schrift die Majestät bezeugt, zu wel-

cher die menschliche Natur in Christus erhöht worden, nicht so zu verstehen, wie wenn jene göttliche Majestät Christus nur nach seiner göttlichen Natur zuzuschreiben wäre, oder der menschlichen Natur nur in der Weise zukäme, daß sie vermöge einer gewissen Redeweise den bloßen Titel und Namen der göttlichen Majestät, in der That aber keine wirkliche Gemeinschaft mit ihr hätte. Da nämlich Gott eine ungetheilte geistige Substanz sey, welche überall und in allen Creaturen ist, und wo sie ist, auch in ihrer Majestät ist, so könnte man sagen, in allen Creaturen, in welchen Gott ist, besonders aber in seinen Erwählten und Heiligen, wohne die ganze Fülle der Gottheit körperlich, auf diese Weise würde aber zwischen Christus nach seiner menschlichen Natur und den übrigen Heiligen kein Unterschied seyn, und Christus die specifische Würde, die er als Mensch hat, verlieren, während doch von keiner Creatur, keinem Menschen, keinem Engel gesagt werden kann, was von Christus auch nach seiner menschlichen Natur in Stellen, wie Matth. 28, 18. Joh. 13, 3. Col. 2, 9. Hebr. 2, 7. 1. Cor. 15, 27. gesagt wird. Nachdem die Formel wiederholt versichert hat, daß sie weder der göttlichen Natur an sich etwas von ihren göttlichen Proprietäten entziehen, noch der menschlichen Natur für sich eine göttliche Absolutheit zuschreiben wolle, welcher die menschliche Natur für sich nicht fähig sey, kommt sie nun erst auf den Hauptsaz, um welchen es ihr zu thun ist. Wegen der persönlichen Unio und der aus ihr folgenden Communicatio werde Christus nach dem Fleisch zugeschrieben, was das Fleisch für sich nicht seyn und ausserhalb der Unio für sich nicht haben könne. Das Fleisch Christi werde die wahrhaft lebendigmachende Speise und sein Blut der wahrhaft lebendigmachende Trank genannt, weßwegen nur der Mensch Jesus Christus und kein anderer Mensch von sich sagen könne, was er Matth. 18, 20. und 28, 20. von sich sage. Diese Zeugnisse der Schrift seyen nicht blos von der Gegenwart der Gottheit Christi in seiner

Gemeinde zu verstehen, wie wenn diese Gegenwart auf Christus, sofern er Mensch ist, gar keine Beziehung hätte. In diesem Sinne würden ja auch Petrus und Paulus und alle Heiligen im Himmel durch die in ihnen wohnende allgegenwärtige Gottheit auf der Erde gegenwärtig seyn. Jene Zeugnisse der Schrift sprechen von einer Majestät des Menschen Christus, welche er nach seiner Menschheit zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes erhalten habe, so daß er nach der von ihm angenommenen Natur und mit ihr gegenwärtig seyn könne und gegenwärtig sey, wo er wolle. Nicht der halbe Christus oder nur ein Theil von ihm sey gegenwärtig, sondern die ganze Person Christi, zu welcher die beiden Naturen gehören, die menschliche und die göttliche, weßwegen wir ihn nicht blos nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig haben, und zur Bestätigung dieser Wahrheit habe er sein heiliges Mahl angeordnet, zum Zeugniß davon, daß er auch nach der Natur, in welcher er Fleisch und Blut hat, mit uns seyn, und in uns wohnen und wirken wolle.

Erwägt man diese Säze in ihrem Zusammenhang, so muß das Schwankende des Resultats, das aus der in der Formel aufgestellten Theorie über die Communication der Idiome gezogen wird, gar sehr auffallen. Um die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl darzuthun, war man auf das Verhältniß der beiden Naturen in Christus zurückgegangen, und glaubte der den Gegnern zugeschriebenen blos verbalen Communication der Idiome nicht nachdrücklich genug die reale entgegensezen zu können. Wozu anders konnte dieß geschehen, als nur dazu, um die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl theoretisch zu begründen? Stund in der Theorie fest, daß die menschliche Natur Christi vermöge ihrer realen Gemeinschaft mit der göttlichen, die Eigenschaften derselben mit ihr theile, wenn sie auch gleich nur auf dem Wege der Mittheilung erhalten haben kann, was die göttliche an sich

hat, so konnte auch kein Zweifel mehr darüber seyn, daß Christus mit derselben leiblichen Gegenwart, mit welcher er überall ist, auch im Abendmahl ist. Und doch schreibt die Formel Christus nicht die aus ihrer Theorie sich ergebende leibliche Allgegenwart zu, sie sagt nicht, wie sie ihren Prämissen zufolge sagen sollte, absolut: Christus ist überall gegenwärtig, sondern nur hypothetisch: er ist leiblich da gegenwärtig, wo er gegenwärtig seyn will [26]). Sie macht daher, was in Folge der **communicatio idiomatum** eine permanente Eigenschaft der menschlichen Natur geworden seyn soll, von einem vorübergehenden Willensacte abhängig, für welchen die Lehre von der **communicatio idiomatum** keine Bedeutung mehr haben kann, oder sie sezt an die Stelle des der Natur zukommenden Seyns ein Wollen, das nicht auf die eine der beiden Naturen, sondern nur auf die ganze Person zurückgeführt werden kann. Ein so auffallender Widerspruch der Formel mit sich selbst läßt sich nur daraus erklären, daß theils die aus der vorausgesezten Theorie abzuleitende Folgerung dem Zwecke, um welchen es zu thun war, gleichwohl, wie den Verfassern der Formel nicht entgehen konnte, nicht zu entsprechen schien, sofern eine leibliche Allgegenwart weit mehr gab, als man für die Gegenwart des Leibes im Abendmahl brauchen konnte, theils ein so portentoses Dogma, wie die Lehre von der Ubiquität des Leibes unstreitig ist, bei den Vertheidigern derselben selbst wieder

---

26) Auch in den Verdammungssäzen am Schlusse der Formel drückt sie sich nur so aus (S. 787.): ***Quod Christus per divinam omnipotentiam suam corpore suo (quod ad dexteram majestatis et virtutis Dei collocavit) praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique inprimis, ubi suam praesentiam illam, ut in sacra sua coena in verbo suo promisit, hoc ipsius omnipotentia et sapientia optime efficere potest, sine transmutatione aut abolitione verae suae humanae naturae.***

gerechtes Bedenken erwecken mußte. Man sah, als man sich am Ziele glaubte, eine Consequenz vor sich, vor welcher man selbst wieder zurücktreten mußte. War es doch Luther selbst mit der Ubiquitätslehre nicht anders ergangen! Nach dem raschen Anlauf, welchen er in seiner ersten Streitschrift gegen Zwingli zur Ubiquitätslehre genommen hatte, beschränkte er sich in der zweiten auf den Saz, daß wo Christus als Gott ist, er auch als Mensch seyn müsse, womit gegen den Gegner nichts Wesentliches gesagt war. Ja in der Folge wollte auch Luther die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl ganz abgesehen von jeder weitern Frage über die Möglichkeit der Sache, einzig nur auf den Willen Christi gegründet wissen, d. h. darauf, daß Christus gesagt habe, er wolle da seyn, somit sey er auch da [27]), eine Behauptung, welche, da sie selbst nur auf der Voraussezung beruhen kann, daß Christus, wo er seyn will, auch seyn kann, nichts anders sagt, als was die Verfasser der Concordienformel mit ihrer hypothetischen Allgegenwart des Leibes Christi behaupten wollten.

---

27) Man vgl. die von Planck (Gesch. der prot. Lehrb. Bd. VI. S. 787.) angeführte Stelle Luthers in der teutschen Jena'schen Ausgabe seiner Werke Th. VIII. S. 375.: Es wird der wahre Leib Christi und sein wahres Blut im Brod und Wein des Sacraments zu essen und zu trinken gegeben. Nun erhebt sich die Frage: Wie kann Christus leiblich im Sacrament seyn, so doch ein Leib an vielen Orten zugleich nicht seyn kann? Hierauf antwort ich also: Christus hat gesagt, er wolle da seyn, darum ist er wahrhaftig im Sacrament, und dazu leiblich, und soll auch keine andere Ursach solcher leiblichen Gegenwart gesucht werden, denn diese: die Worte lauten also, darum muß es also geschehen, wie sie lauten. — Von allenthalben oder an allen Orten seyn soll nicht disputirt werden. Es ist viel ein ander Ding in diesen Sachen. So reden auch die Schultheologen nichts vom allenthalben, sondern behalten den einfältigen Verstand von der leiblichen Gegenwart Christi.

So wenig konnte also der Urheber der Ubiquitätslehre selbst zu ihr Vertrauen fassen! In der That ist es auch nicht blos die Consequenz, die von ihr zurückstößt, sondern auch die Theorie selbst, auf welcher sie beruhen soll, wie unhaltbar erscheint sie! Welche Beweise haben denn die Verfasser der Concordienformel für sie vorgebracht? Sehen wir von den Schriftstellen ab, auf die sie sich berufen, welche jedoch gewiß auch ohne die Ubiquitätslehre genügend erklärt werden können, so kommt alles auf die Voraussezung hinaus, daß, weil die Idiomen-Communication der Reformirten wenigstens nach der Ansicht der Lutheraner eine blos verbale war, es doch wohl auch eine reale geben müsse. Worin aber diese bestehen soll, weiß die Formel nicht klar zu machen. Man kann allerdings die communicatio idiomatum in einem mehr oder minder realen Sinne nehmen, wie wenig aber die Verfasser der Concordienformel einen bestimmten Begriff mit ihrer communicatio idiomatum verbanden, zeigt am besten das von ihnen selbst zur Erläuterung der Sache gebrauchte Beispiel. Es ist und bleibt, sagen sie, in Christus allein die göttliche Allmacht, Kraft, Majestät und Glorie, welche nur der göttlichen Natur eigen ist. Diese aber leuchtet und äussert sich in ihrer vollen Kraft in, mit und durch die angenommene in Christus erhöhte Menschheit, wie auch in dem glühenden Eisen keine doppelte Kraft des Leuchtens und Brennens ist, als hätte das Feuer eine eigene und besondere Kraft des Leuchtens und Brennens, sondern diese Kraft ist eine Eigenschaft des Feuers, so jedoch, daß wegen der Einheit des Feuers und des Eisens das Feuer diese seine Kraft in, mit und durch das glühende Eisen äussert, das in Folge dieser Einheit die Kraft des Leuchtens und Brennens hat, ohne daß bei dem Eisen oder dem Feuer eine Umwandlung der Substanz oder der natürlichen Eigenschaften stattfindet. Mit Recht ist von den Gegnern der Concordienformel in der reformirten Kirche gegen diese Vorstellung

der Sache eingewendet worden, daß es sich mit der realen Idiomen-Communication im Sinne der Concordienformel ganz anders verhält. Daß die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Natur in Folge ihrer Einigung mit der göttlichen zu ihrer vollen Actualität gebracht und erhöht worden sind, hat keine Schwierigkeit. Die menschliche Natur erhält dadurch nichts, wozu nicht an sich die Fähigkeit in ihr liegt, so wenig als es gegen die Natur des Eisens ist, im Feuer glühend zu werden. Sollen aber göttliche Eigenschaften, wie die Allgegenwart, auf die menschliche Natur übergegangen seyn, so müßte diese der Schranken ihrer Endlichkeit enthoben und in die ihr fremde Sphäre des Unendlichen versezt worden seyn, was nicht geschehen kann, ohne daß sie ebendamit aufhört zu seyn, was sie an sich ist, eine menschlich endliche Natur [28]). Zur Begründung dieses Begriffs der Idiomen-

---

28) Sehr treffend bemerkt die Gegenschrift gegen die Concordienformel: De libro concordiae, quem vocant, admonitio christiana, scripta a theologis et ministris ecclesiarum in ditione illustr. principis Joh. Casimiri, Palatini ad Rhenum, Bavariae ducis. Neustadii in Palatinatu. 1581. S. 252.: *Ferro candenti, inquiunt, ignis proprietates realiter communicantur, ut urat et fulgeat, sic etiam humanae naturae realiter communicantur proprietates divinae naturae, cui unita est. Sed non vident, aut dissimulant se videre, non omnes proprietates ignis, sed eas duntaxat ferro communicari, quae naturam ferri non destruunt, ut calorem, mollitiem, fulgorem, non autem claritatem et levitatem ignis, motionem sursum. His enim in materiam ferri transfusis non jam amplius ferrum ignitum, sed ignis esset. Sic multa ineffabilia clara communicantur humanitati a deitate, sed nulla ipsam destruentia.* Die menschliche Natur wird aufgehoben, zerstört, wenn sie widersprechende Eigenschaften in sich vereinigen, zugleich endlich und unendlich seyn soll.

Communication hat die Formel nicht das Geringſte gethan, und ſie hat demnach, wenn ſie ihre Ubiquität ſelbſt wieder fallen ließ, nur zurückgenommen, was ſie aus ihren Prämiſſen abzuleiten nicht berechtigt war.

Obgleich aber die Concordienformel weder ihre Ubiquität noch ihre Idiomen-Communication auf genügende Weiſe zu rechtfertigen wußte, es lag nun doch einmal in ihr ein ausgeſprochener Gegenſaz vor, welcher ſeine beſtimmte Bedeutung haben mußte. Daß die menſchliche Natur, wenn ſie auch über die Grenzen ihrer Endlichkeit nie hinausgerückt werden kann, doch zugleich die Capacität in ſich hat, die Trägerin übermenſchlicher, göttlicher, abſoluter Eigenſchaften zu ſeyn, bleibt immer die für die Formel characteriſtiſche Behauptung [29]). Vergleichen wir die Symbole der reformirten Kirche, ſo ſezen ſie der lutheriſchen Lehre beſonders die Beſtimmungen entgegen, daß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur nicht überall, nicht auf der Erde, ſondern nur im Himmel ſey,

Nulla enim natura, ſagt dieſelbe Admon. S. 76., *in se ipsam recipit contradictoria.*

29) Am beſtimmteſten iſt dieß in dem negativen Theile der Epitome ausgeſprochen, wo Saz XV. S. 611. die Meinung verworfen wird: *Quod secundum humanitatem omnipotentiae aliarumque proprietatum divinae naturae prorsus non sit capax (filius Dei).* Saz XVI. wird dieß näher beſtimmt durch Verwerfung der Meinung: *Quod Christo secundum humanitatem data quidem sit maxima potestas in coelo et in terra, videlicet major et amplior, quam omnes angeli et creaturae acceperint, sed tamen ita, ut cum omnipotentia Dei nullam habeat communicationem, neque omnipotentia illi data sit. Itaque mediam quandam potentiam inter omnipotentiam Dei et inter aliarum creaturarum potentiam fingunt, datam Christo secundum humanam ejus naturam per exaltationem, quae minor quidem sit quam Dei omnipotentia, major tamen omnium aliarum creaturarum potestate.*

daß die menschliche Natur immer endlich begrenzt und in ihrer natürlichen Form und Dimension bleibe u. s. w. [30]), sehr richtig wird aber von ihnen die hier stattfindende Differenz auch schon auf den adäquaten Ausdruck gebracht, die Communication der Idiome könne nicht, wie die Lutheraner behaupten, von den abstracten, sondern nur, wie in der Kirche immer angenommen worden sey, von den concreten Subjecten gelten [31]). Eine reale Gemeinschaft zwischen den beiden

30) Vgl. Conf. Helv. c. 11. Conf. Gallic. art. 15. Anglic. eccles. art. 39. art. 4. Catech. Palat. qu. 47.

31) Am besten hat die Admon. Neostad. den Gegensaz der beiderseitigen Lehre so bestimmt S. 66.: *Naturis singulis in persona Christi realiter communicari proprietates essentiales alterius naturae, negamus et pernegamus cum scriptura et universa orthodoxa ecclesia. Personae autem Christi utriusque naturae nomina, proprietates et operationes communicari realissime, cum iisdem asserimus, contendimus et clamamus contra nostros adversarios, qui aliqua Deo humana et homini aliqua divina tribuentes, confundunt naturas, et aliqua adimentes personam Christi dissolvunt. Etenim personae, quia realiter utramque naturam in sua substantia complectitur, realiter et verissime competit, quidquid sive utriusque sive alterutrius est naturae propter naturarum unionem. At naturae uni nequaquam est commune, quod alterius est proprium propter naturarum essentiale et aeternum discrimen. Hoc est illud, quod dicitur, non nostro invento, sed ecclesiae consensu, permutari praedicata seu attributa Christi de subjectis concretis tantum, non autem de abstractis, hoc est, de Deo, seu persona a deitate sua denominata, vere et realiter praedicari humana, ut: Deus est homo, est natus ex virgine, passus, mortuus, sublatus in coelum, inde rediturus etc. Et de homine, hoc est, de eadem persona, ab humanitate sua denominata, praedicari vere et realiter divina, ut: homo iste est Deus, est ab aeterno,*

Naturen nehmen auch die Reformirten an, und zwar nicht blos durch die Vermittlung der Perſon, ſondern auch unmittelbar, aber ſie laſſen der menſchlichen Natur von der göttlichen nur ſolche Eigenſchaften mitgetheilt werden, welche an ſich die Sphäre einer geſchaffenen Natur nicht überſchreiten [32]).

Es fragt ſich nun, wie der der Concordienformel zu Grunde liegende Begriff der realen Gemeinſchaft der beiden Naturen von den lutheriſchen Theologen weiter begründet und entwickelt worden iſt. Die ganze Lehre von der communicatio idiomatum, wie ſie in der lutheriſchen Kirche

---

est creator mundi etc. Non autem humana de deitate nec divina de humanitate, ut non vere dicitur: deitas est nata, passa, mortua, vel humanitas est aeterna, creatrix mundi, omnipotens, immensa. — Non est igitur quaestio, an Deo, sed an deitati realiter humana competant? neque an homini, sed an humanitati realiter divina competant? Illud enim confitemur, hoc negamus. Ebenſo erklärt ſich die Brandenburgiſche Confeſſion vom J. 1613 gegen die *locutiones abstractionis*, d. i. ſolche Art zu reden, die Gottheit Chriſti hat gelitten, die Menſchheit Chriſti iſt allmächtig u. ſ. w., weil ſie in der h. Schrift nicht zu finden, und den Hauptſymbolis entgegen, auch eine Ausdehnung, Vergleichung und Abtilgung der Naturen und natürlichen Eigenſchaften auf dem Rücken tragen.

32) *Realiter*, ſagt die Admon. Neostad. zur Widerlegung des Vorwurfs, daß die Reformirten *duas naturas in Christo* nur ſo zuſammenfügen, *sicut conglutinantur duo asseres*, S. 65., *communicavit divinitas humanitati hanc summam dignitatem, quod est caro filii Dei coaeterni. Contulit et universa dona coelestia, quae in creatam naturam possunt cadere in excelsissimo gradu. Communicavit et societatem honoris et adorationis unius cum logo. An haec omnia isti theologi ducunt pro nihilo?*

ausgebildet wurde, und einen wichtigen Theil des dogmatischen Systems ausmacht, bewegt sich um diesen Begriff. Um ihm seine bestimmtere Stelle anzuweisen, und ihn gleichsam durch seine Deduction zu rechtfertigen, brachte man die Lehre von der **communicatio idiomatum**, indem man die verschiedenen an sich möglichen Fälle unterschied und classificirte, in ein gewisses System. Schon die Concordienformel unterscheidet in dieser Hinsicht drei verschiedene Gattungen von Säzen. Hauptsächlich war es aber M. Chemniz, welcher um dieselbe Zeit, als diese Streitigkeiten noch in ihrem vollen Gange waren, und ehe noch er selbst an der Abfassung der Formel theilnahm, dieser Lehre zuerst die Form gab [33]), in welcher sie seitdem in das System der lutherischen Theologen aufgenommen wurde. Was man bisher nach der Lehre der Kirchenväter, besonders des Johannes von Damascus, und der Scholastiker unter der Lehre von der Idiomen-Communication überhaupt verstund, die gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen, wie sie die unmittelbare Folge der in der Einheit geschehenen Einigung der beiden Naturen ist, wobei demnach in den darauf sich beziehenden Säzen das Subject die concrete Person und das Prädicat eine Eigenschaft der einen oder der andern Natur ist, machte Chemniz zu einem bloßen Theil des Ganzen, zur ersten Form oder Gattung der Idiomen-Communication, indem er aus dem Allgemeinen, das diese Lehre in sich begriff, das besonders hervorhob, was sich auf das Geschäft der Erlösung bezieht, und die dasselbe betreffenden Säze als zweite Gattung

33) De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quaestionibus inde dependentibus. Libellus ex scripturae sententiis et ex purioris antiquitatis testimoniis. 1570. Zweite Ausg. 1578. Chemniz wollte zeigen, *quomodo doctrina haec in certos aliquos distinctos gradus distribui possit.* S. 159.

bestimmt [34]). Es sind Säze, in welchen das Subject die eine oder die andere Natur, das Prädicat aber eine zur Er=

---

34) Chemniz a. a. O. S. 161.: *Sit primus gradus, seu primum genus communicationis idiomatum, quando id, quod proprium est unius naturae, praedicatur de persona in concreto, in qua praedicatione addi solet declaratio, secundum quam naturam personae aliquid tribuatur. Certum autem et manifestum est, non solum unicam hanc rationem communicationis oriri et sequi ex hypostatica unione duarum naturarum in una persona Christi, sed quoniam admiranda illa duarum naturarum unio in Christo ideo facta est, quod ea, quae ad officium Messiae pertinent, filius Dei non volebat peragere in una natura sola, sive divina sive humana, sed in utraque, cum utraque et per utramque, ideo appellationes et opera officiorum Christi tribuuntur personae Christi non secundum alteram tantum naturam, sed secundum utramque. Et persona in illis officiis habet actiones in utraque, et secundum utramque naturam simul. Praeterea propter hypostaticam unionem quaelibet naturarum in Christo, licet habeat proprias, non tamen habet separatas suas actiones, ita ut divina sua separatim agat sine humanitate et humana suas separatas habeat actiones sine divinitate, sed secundum Chalcedonensis concilii definitionem utraque natura in Christo agit cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Sit igitur hoc secundum genus, vel secundus gradus eorum, quae ex hypostatica unione in persona Christi oriuntur et sequuntur.* Kommen bei dem ersten *genus* die Idiome der beiden Naturen in Betracht, weßwegen dieses *genus* vorzugsweise das *genus idiomaticum* genannt wird (über das Zwecklose der dabei gemachten drei Unterabtheilungen vgl. Strauß, Chr. Gl.lehre Bd. 2. S. 126.), so sind es bei dem zweiten *genus* die Actionen der beiden Naturen, und zwar sofern sie zum Erlösungswerk concurriren, woher dieses zweite *genus* den Namen des *genus apotelesmaticum* führt.

lösung gehörende Thätigkeit ist, zu welcher, wie man annahm, nur beide Naturen concurriren können. Da in den Säzen der ersten Gattung das Prädicat nur eine Eigenschaft der einen oder der andern Natur ist, nicht aber etwas, was beiden Naturen gemeinsam ist, oder der ganzen Person zukommt [35]), so entsteht zwischen der ersten und zweiten Gattung ein coordinirtes Verhältniß. Es sind die beiden Fälle, daß entweder das Subject die ganze Person und das Prädicat eine Eigenschaft der einen oder der andern Natur, oder umgekehrt, das Subject die eine oder die andere Natur und das Prädicat die ganze Person, d. h. eine der ganzen Person zukommende Eigenthümlichkeit oder Thätigkeit ist. In den Säzen dieser beiden Gattungen entsteht das durch sie bezeichnete Verhältniß einerseits durch die Person, andererseits durch die Naturen; es kann aber auch das Verhältniß, in welchem die beiden Naturen selbst zu einander stehen, in Betracht gezogen werden, und indem hier wieder zwei Fälle möglich sind, sofern entweder die göttliche Natur der menschlichen, oder die menschliche der göttlichen ihre Eigenschaften mittheilen kann, erhalten wir im Ganzen zwei Hauptgattungen, von welchen jede zwei Unterarten in sich begreift. In der ersten Hauptgattung stehen die Personen und die Naturen, in der zweiten die Naturen selbst als Subject und Prädicat einander gegenüber, und jede dieser beiden Gattungen würde durch den Wechsel des Subjects und Prädicats auf gleiche Weise

---

35) Dieß wird ausdrücklich ausgeschlossen, vgl. Quenstedt a. a. O. P. III. S. 142.: *Secus utriusque naturae propria in distinctis propositionibus hic praedicantur. Quae enim utrique naturae simul conveniunt, ea in hoc genere primo proprie locum non habent.* Es könnten nur Säze seyn wie: Christus ist der Erlöser, wobei keine Idiomen-Communication, sondern nur ein Verhältniß der Person zu sich selbst stattfindet.

ſich ſpalten. Da man jedoch von der Vorausſezung aus-ging, daß die menſchliche Natur der göttlichen nichts mittheilen könne, ſo ergab ſich hieraus von ſelbſt, daß man die Säze, in welchen die Mittheilung von Eigenſchaften der menſchlichen Natur an die göttliche ausgeſprochen iſt, als dritte Gattung den beiden zuvor genannten Gattungen zur Seite ſtellte. So beſtimmt ſchon Chemniz dieſes dritte genus [36]). Nachdem man es aber auf dieſe Weiſe abgeleitet und claſſificirt hatte, entſtund nun erſt die Hauptfrage, um welche es ſich in dieſer ganzen Lehre handelte, wie die durch die Aufſtellung dieſer beſondern Klaſſe von Säzen behauptete Mittheilung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur näher zu beſtimmen iſt. Um der Sache näher zu kommen, ging Chemniz davon aus, daß, wenn Gott in den Glaubigen oder Heiligen, in welchen er in der Gemeinſchaft des Geiſtes mit ſeiner Gnade wohnt, ſo viele übernatürliche göttliche Gaben mittheilt, der Gedanke ganz irreligiös wäre, die göttliche Natur, welche nicht blos durch die Einwohnung der

---

36) A. a. O. S. 164.: *In hoc tertio gradu de illis agimus, quae non personae tantum, sed ipsi assumtae naturae communicata sunt realiter, non per confusionem aut exaequationem, sed pro ratione unionis. Et illa communicatio non est mutua seu reciproca, sicut in primo genere, sed cum divinae Christi naturae ex hypostatica unione nihil vel accedat, vel decedat, humana ipsius natura innumerabilia ex hypostatica illa unione realiter accepit et habet. Si enim caro Christi ex unione non aliter esset vivifica in tertio hoc gradu, quam sicut in primo filius Mariae dicitur ex patre ante secula genitus, tunc ipsi humanae naturae in Christo nulla realis accessisset communicatio.* Auch vom zweiten *gradus* iſt dieſer dritte verſchieden. *Ibi enim utraque natura in Christo agit cum communicatione alterius, sed additur, quod cujusque proprium est.*

Gnade, sondern auf persönliche Weise mit der von ihr angenommenen menschlichen Natur verbunden ist, habe dieselbe in ihrem rein natürlichen Zustande gelassen. Man muß daher annehmen, daß die göttliche Natur der menschlichen alle göttlichen Gaben, deren überhaupt eine geschaffene Substanz empfänglich seyn kann, auf absolute Weise mitgetheilt habe. Diese Gaben aber, welche der menschlichen Natur so eingegossen worden sind, daß sie ihr nach der Sprache der Schule formell, habituell und subjectiv inhäriren, als **dona habitualia**, durch welche sie das geeignete Organ für die in ihr und mit ihr wirkende Gottheit werden sollte, sind nur geschaffene und endliche Qualitäten, nicht wesentliche Idiome der Gottheit, sondern nur Wirkungen ausserhalb der Gottheit, und es ist daher noch eine weitere höhere Gradation möglich, der höchste an sich mögliche Grad, welchem gemäß die Attribute der göttlichen Natur der menschlichen in Folge der Unio auf dieselbe reale Weise sich mittheilen, wie sich die Kraft des Leuchtens und Brennens als wesentliche Eigenschaft des Feuers dem glühenden Eisen mittheilt. Daß es sich wirklich so verhalte, glaubte man aus den schon angeführten Stellen der Schrift nachweisen zu können. So real aber die Mittheilung seyn sollte, so sollte sie doch, um jeden Verdacht einer Vermischung der Naturen zu beseitigen, nicht als eine wesentliche, oder physische, angesehen werden, weil die Idiome der Gottheit wesentlich sich nicht mittheilen können, ohne daß auch das Wesen Gottes selbst sich mittheilt, wie der Vater dem Sohn sich mittheilt. Wenn daher die Attribute der Gottheit sich wesentlich der Menschheit mittheilten, so wären es nicht mehr unterschiedene Naturen, und es entstünde ein doppeltes göttliches Wesen, das des Vaters, Sohnes und Geistes, und das aus der Menschheit durch die wesentliche Mittheilung der göttlichen Attribute gewordene. Es bleiben demnach ungeachtet der realen Mittheilung der Eigenschaften die Substanzen der beiden Naturen von einander geschieden,

was auch nach Chemniz nicht beſſer veranſchaulicht werden kann, als durch die Analogie eines glühenden Eiſens [37]), in welchem die leuchtende und brennende Kraft die weſentliche Eigenſchaft des Feuers bleibt, und doch dem Eiſen, ohne die Natur deſſelben aufzuheben, ſich mittheilt. In Hinſicht der Einwendung, daß, da die weſentlichen Idiome der Gottheit mit dem Weſen der Gottheit Eins ſeyen, wegen der Ungetheiltheit des göttlichen Weſens nur entweder alle göttlichen Idiome der menſchlichen Natur mitgetheilt ſeyn können, oder keines, das Leztere aber angenommen werden müſſe, weil doch das Fleiſch keine ewige, unendliche, geiſtige Subſtanz geworden ſey, ſucht Chemniz einen gewiſſen Unterſchied zwiſchen ruhenden und thätigen Eigenſchaften zu machen. Die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes wohnen zwar perſönlich in der Natur Chriſti, aber ſie äuſſern ſich nicht auf beſondere Weiſe, wie die übrigen Attribute, mit welchen jedoch die der Ewigkeit und Unendlichkeit unzertrennlich zuſammenhängen. Die göttliche Macht des durch die angenommene Natur wirkenden Logos ſey zwar ewig und unendlich, wenn auch die Ewigkeit und Unendlichkeit nicht unmittelbar der menſchlichen Natur mitgetheilt ſeyen [38]). Wie verhält es ſich nun aber mit der Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti? Nach der ganzen Tendenz der Chemniz'ſchen Unterſuchung ſollte man als leztes Reſultat die Behauptung erwarten, daß die göttliche Allgegenwart auch eine Eigenſchaft der menſchlichen Natur iſt, ſomit der Leib Chriſti dieſelbe Allgegenwart nach der Weiſe ſeiner Natur hat, welche der Gottheit nach ihrer Natur zukommt. Theilen die Naturen wegen der Unio ihre Eigenſchaften an einander mit, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß die Allgegenwart der menſchlichen Natur die Folge ihrer Einheit mit der göttlichen iſt. Allein hier kam die

37) Er handelt davon Kap. 23. S. 301 f.
38) A. a. O. S. 330.

Theorie in Widerspruch mit sich selbst. Unstreitig kann die Allgegenwart eines menschlichen Leibes nur als eine unendliche räumliche Ausdehnung gedacht werden. Mußte man nun an sich schon Bedenken tragen, eine so monströse Vorstellung auf die Person Christi überzutragen, so stund auch die Bestimmung entgegen, die man den Worten nach um so weniger fallen lassen wollte, je auffallender man sie factisch verlezte, daß jeder der beiden Naturen ungeachtet der Unio ihre wesentliche Eigenthümlichkeit geblieben sey. Die Ausgleichung der beiden einander widerstreitenden Behauptungen sollte darin bestehen, daß man die der menschlichen Natur Christi in Folge der Unio an sich zukommende Allgegenwart auf die bloße Möglichkeit herabsezte, da gegenwärtig zu seyn, wo er gegenwärtig seyn wolle, und seine leibliche Gegenwart, wie namentlich im Abendmahl, verheißen habe. Obgleich aus dem Princip, von welchem man ausging, der persönlichen Einheit der beiden Naturen, wie man sie ja eben für diesen Zweck systematisch construirte, weit mehr folgte, als die bloße Möglichkeit, nämlich die Wirklichkeit der Sache selbst, als immanente Eigenschaft der menschlichen Natur, so sollte doch blos die Möglichkeit aus demselben abgeleitet werden [39]). In der That aber hatte man, indem man sich nur an eine bloße Möglichkeit hielt, das aufgestellte Princip völlig aufgegeben, und wenn es schon inconsequent war, der Unio auch noch die Erhöhung Christi in gleicher Bedeutung zur Seite zu stellen [40]), da aus ihr doch nichts folgen konnte,

---

39) A. a. O. S. 494.: *Ratio, quod filio Dei non tantum possibile sed et facile sit, praesentiam corporis sui efficere ac praestare, salva substantiae corporis sui veritate, sumitur ex ipsa hypostatica unione duarum naturarum in Christo.*

40) A. a. O. S. 500.: *Ratio, quod filius Dei assumta sua natura, seu corpore et sanguine suo adesse possit, ubi*

was nicht an sich seinen Grund schon in der Unio hatte, so war es eine noch weit größere Inconsequenz, sich zulezt für alles, was man über die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi, oder seines menschlichen Leibes behauptete, auf die Allmacht Gottes zu berufen [41]), welcher alles, auch das Un-

praesentiam suam certo verbo tradidit et promisit, sumitur a sessione ad dextram Dei.

41) A. a. O. S. 490.: *Divina Christi omnipotentia est infinita et immensa. — Tota mente ac corpore cohorresco,* sagt Chemniz a. a. O. S. 491., *ad vocem illam, quae Petro Martyri excidit, Deum universa sua omnipotentia non posse efficere ut verum humanum corpus, ne ipsius quidem filii Dei corpus, licet deitati unitum, et super omne nomen exaltatum, salva substantiae veritate, possit simul et semel in pluribus quam in uno tantum loco esse.* Daher muß man sich aller sonst geltenden Begriffe entschlagen. S. 497.: *Certe propter physicas proprietates non est ex humana ratione decretum faciendum, Christum cum assumta sua natura non posse praeter et ultra, quam essentiales seu physicae assumtae humanae proprietates ferant et efficiant* (weil es ja kein Widerspruch ist, *si idem corpus dicatur esse in uno, juxta proprietates essentiales, naturali modo, et si supra physica idiomata per Dei voluntatem ac potentiam supernaturali, coelesti aut divino modo ponatur non in uno sed in pluribus locis adesse: non enim contradicentia sunt, si alio atque alio respectu et modo contraria eidem tribuantur.* S. 486.) *alio, Deo possibili et noto, nobis vero incomprehensibili modo per et juxta hypostaticae unionis oeconomiam praesentem adesse, ubicunque verbo suo tradidit, promisit ac asseveravit, se corpore suo adesse velle. Assumta enim humana natura in Christo in unione non tantum juxta physicas ejus proprietates et conditiones consideranda est, sed juxta verbum Dei 1. juxta essentiales seu physicas suas proprietates; 2. juxta conditiones corporum glorificatorum in summo gradu; 3. praecipue supra et extra omnes creaturas*

denkbarste, möglich sey, womit nur ausgesprochen wurde, was der Hergang der Sache deutlich genug zeigt, die völlige Unhaltbarkeit und Willkürlichkeit der Vorstellung.

---

juxta arcanae et impervestigabilis hypostaticae unionis oeconomiam. Die *ratio* derselben besteht darin, daß *totalis illa et plenaria praesentia deitatis personaliter, arctissime, intime et praesentissime unitam sibi habet assumtam naturam. — Omnes igitur cogitationes de localitatibus, rationibus et conditionibus praesentiae hujus seculi removendae sunt. — Cum enim physica ratione finiti ad infinitum nulla sit proportio, ut unum quid inde fieri possit, Deus tamen pro sua voluntate et potentia modum seu proportionem invenit, qua ex divinitate infinita assumente et ex finita humanitate assumta non quidem una natura sed unum inde fieret* ὑφιστάμενον. Dieß schließt immer wieder in sich, daß die menschliche Natur ebenso allgegenwärtig ist, wie die göttliche, und doch ihre Gegenwart keine *naturalis vel essentialis* sey, sondern nur *voluntaria et liberrima dependens a voluntate et potentia filii Dei*, zu seyn, *ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult* (S. 500. 502.). Welche Widersprüche sich hier zusammendrängen, zeigen am besten die Säze S. 501.: *Adest non quidem localiter, sed ratione potentiae divinae, hypostaticae unionis et dexterae Dei. Assumta enim Christi natura intima praesentia personaliter subsistit in hypostasi filii Dei, ergo salva ejus veritate potest extra omnem realitatem cum illa praesens adesse.* Die menschliche Natur hat also ihre Eigenthümlichkeit, und sie hat sie zugleich auch nicht, und was der Natur der Sache nach nothwendig und wirklich ist, ist auch wieder blos möglich und Sache der freien Willkür! Unläugbar behauptete Chemniz eine blos hypothetische Allgegenwart. Es war daher ein vergebliches Verdienst, das sich Leonh. Hutter in der Concordia concors Cap. 1. S. 38. und Cap. 47. S. 1213. um die Orthodoxie Chemnizens zu erwerben suchte, wenn er auch ihm die absolute Allgegenwart der übrigen orthodoxen Theologen vindiciren wollte.

In der That iſt es daher, wenigſtens in formeller Hinſicht, als ein Fortſchritt anzuſehen, daß in der Folge die lutheriſchen Theologen die Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti nicht mehr aus der göttlichen Allmacht ableiteten, ſondern einzig nur auf die Unio gründeten [42]). So gewiß in Chriſtus die menſchliche Natur mit der göttlichen Eins geworden iſt, ſo gewiß kommt ihr auch dieſelbe Allgegenwart zu, wie der göttlichen, und ſo wenig iſt es bei dieſer Lehre nur um die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl zu thun, daß vielmehr dieſe ſacramentliche Gegenwart von jener perſönlichen Allgegenwart ganz zu trennen iſt. Die Gegenwart Chriſti im Abendmahl iſt nur auf die Einſezung des Abendmahls, oder den erklärten Willen Chriſti, hier gegenwärtig zu ſeyn, zu beziehen, von dieſem Willen aber iſt ſeine mit der Unio unmittelbar gegebene Allgegenwart ganz unabhängig [43]). Auch der immer wieder ſich aufdrängende

---

42) *Communicata est humanae naturae Christi in primo personalis unionis puncto majestas omnipraesentiae τῦ λόγῦ, vi cujus juxta cum divina natura jam in statu exaltationis omnipraesens est vera reali, substantiali et efficaci praesentia*, ſagt Quenſtedt a. a. O. S. 265. ſchlechthin, und in der ganzen Ausführung iſt nun nicht mehr von jener willkürlichen, durch die Allmacht bedingten, Gegenwart die Rede.

43) *Distinguendum inter multipraesentiam et omnipraesentiam, sive praesentiam corporis Christi sacramentalem in et cum pane et praesentiam personalem ejusdem corporis Christi quoad omnes creaturas. Illam ex hac non probamus, sed unicam causam praesentiae sacramentalis institutionem Christi agnoscimus. Interim tamen ex mente b. Lutheri sic distinguenda est praesentia personalis a sacramentali, ut prior illa posterioris hujus sit fundamentum, non quidem quantum ad voluntatem, sed quantum ad facultatem praesentiae. Hoc*

Widerspruch mit der räumlichen Begrenztheit und Materialität des Leibes, machte nun keine weitere Schwierigkeit; denn indem man zwischen der natürlichen Gegenwart und der persönlichen Allgegenwart unterschied, konnte man der einen wie der andern ihr volles Recht lassen und annehmen, daß während der Leib gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit, welche die Unio nicht aufhebt, immer nur an einem bestimmten Orte ist, Christus doch zugleich vermöge der persönlichen Einheit seiner menschlichen Natur mit der göttlichen dem Leibe nach ohne alle räumliche Beschränkung überall gegenwärtig ist. Man muß daher zwischen der sichtbaren localen und der unsichtbaren illocalen Gegenwart Christi unterscheiden, und darf aus seiner sichtbaren leiblichen Erhebung in den Himmel keineswegs schließen, daß es keine andere Weise seiner Gegenwart gibt. Ja, so wenig bleibt hier ein Grund zu Einwendungen zurück, daß vielmehr erst durch die lutherische Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur die Unio die ihr bisher noch fehlende ihrem Begriffe entsprechende Ergänzung erhält. In der Einheit der Person sollen die beiden Naturen selbst miteinander Eins geworden seyn, aber wie incongruent sind beide in ihrem Verhältniß zu einander, wenn der Logos in der Unendlichkeit seines Wesens über die endliche Natur des Fleisches unendlich weit hinaus reicht! Dieser unverkennbare Mangel schien bisher sosehr in der Natur der Sache selbst zu liegen, daß man an seine Beseitigung nicht dachte, und Katholiken und Reformirte [44]) nah-

---

est, voluntatem praesentiae in s. coena unice ex verbis institutionis, facultatem vero ex communicatu per unionem hypostaticam et sessionem ad Dei dextram infinita majestate probamus.

44) Die katholischen Theologen folgen dem Petrus Lombardus Sent. III. dist. 22.: *Christum non, ubicunque est, hominem fuisse vel esse, quia ubique est secundum deitatem, non ubique homo, quia non ubique homini unitus.* Vgl.

men ohne Bedenken an, daß der fleischgewordene Logos zwar innerhalb des Fleisches, aber ebenso auch ausserhalb desselben subsistire. Erst die lutherischen Theologen machten auf die hier noch übrige Lücke aufmerksam, welche sie nun durch den Lehrsaz ausfüllten, daß nach der geschehenen persönlichen Einigung des Logos und des Fleisches der Logos ebenso wenig jemals und irgendwo ausser und ohne das Fleisch ist, als das Fleisch ausser und ohne den Logos, ohne daß deßwegen weder das Fleisch unendlich noch der Logos eingeschlossen und endlich begrenzt wird [45]). Dieß schien ihnen aus dem Begriffe der Incarnation zu folgen. Ist der Logos in seiner Totalität fleischgeworden, so muß er auch in seiner Totalität innerhalb des Fleisches seyn, und man kann nicht sagen, daß der Logos, wenn er nur an einem bestimmten Orte mit dem Fleische Eins ist, deßwegen vom Fleische nicht getrennt ist, er ist, wo er nicht im Fleische ist, ausserhalb des Fleisches, ist ebendeßwegen nicht wahrhaft fleischgeworden, und die nestorianische Trennung der Naturen liegt hier offen vor Augen. Es kann keine wahre und vollkommene Einigung geben, wenn nicht die vereinigten Elemente in ihrer Totalität sich zusammenschließen und auf jedem Puncte ihres Einsgewordenseyns aufs innigste und unmittelbarste sich gegenwärtig sind [46]). Diesen Begriff der Allgegenwart des

---

Bellarmin De incarn. III. 17. Mehrere reformirte Theologen, welche dasselbe behaupteten, wie namentlich Th. Beza (Colloq. Mompelg. S. 311.) nennt Quenst. a. a. O. S. 199.

45) Quenstedt a. a. O. S. 198.

46) Der Logos und das Fleisch sind daher mit Einem Wort sich gegenseitig deckende Größen. Demungeachtet ließen die lutherischen Theologen das Argument Beza's (Opp. V. 1. S. 524.): ***Si finita humanitas infinitae majestatis capax est, ergo majestatem infinitam capit, et per consequens Deus non est omnibus modis incomprehensibilis,*** nicht gelten, sondern es hing nun die ganze große Frage über die Einheit Gottes und

Fleisches hat aber erst die lutherische Theologie aufgestellt, es ist kein anderer als der zuvor entwickelte Begriff, nur nach seiner innern Seite. Wie das Fleisch oder die menschliche Natur Christi nach aussen, in ihrem Verhältniß zu den Creaturen allgegenwärtig ist, so ist sie es auch nach innen, auf der dem Logos zugekehrten Seite. Dieß erforderte unstreitig die Consequenz des Systems, aber auch darin thaten die auf Chemniz und die Concordienformel folgenden lutherischen Theologen einen weitern Schritt gleicher Art, daß sie die Allgegenwart des Leibs nicht mehr in der isolirten Stellung ließen, die sie noch hatte. Wenn auch schon bisher von einer Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur überhaupt die Rede war, so sah man doch an dem speciellen Interesse, das für die Allgegenwart der menschlichen Natur immer wieder durchblickte, noch zu deutlich, welche zufällige Veranlassung dieses Lehrstück in den Streitigkeiten jener Zeit gehabt hatte. Die spätern lutherischen Theologen stellten nicht nur ihre These selbst, daß die göttliche Natur des Logos ihre unendliche Majestät, oder ihre wesentlichen unendlichen und ungeschaffenen Idiome der menschlichen Natur durch die persönliche Unio ohne alle Vermischung, Ausgleichung und Veränderung auf eine wahre und reale Weise mitgetheilt habe, in ihrer strengern Allgemeinheit auf, sondern führten sie auch noch besonders an den Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit, Lebenskräftigkeit neben der Allgegenwart durch. Christus hatte auch als Mensch die absolute göttliche Macht, nicht blos die relative Allmacht, die ihm die Reformirten zuschrieben, und ein wahrhaft unendliches göttliches Wissen, vermöge

---

des Menschen wieder an der Distinction, ob *capere* soviel sey als *suscipere* und *recipere*, oder soviel als *circumscribere*, *comprehendere*, *includere*. Die Immanenz, so sehr man alles that, um sie aufs vollständigste durchzuführen, sollte also doch immer wieder durch die Transcendenz aufgehoben werden!

dessen er auch nach seiner menschlichen Natur allwissend war, eine Allwissenheit, welche in seiner menschlichen Natur von seinem angebornen, eingegossenen oder habitualen und erworbenen Wissen zu unterscheiden ist. Ebenso hatte er in seinem Fleische eine wahrhaft göttliche schöpferische Lebenskraft, durch welche er als Mensch das natürliche geistige und ewige Leben in dem Reiche der Macht, Gnade und Glorie ertheilen kann.

Die lutherischen Theologen wichen hierin, zum deutlichen Beweis, daß sie erst die bisherige kirchliche Christologie dieser höchsten Spize zuführten, nicht blos von den reformirten, sondern auch den katholischen ab, welche, wie die reformirten, der menschlichen Natur Christi in Folge der Unio zwar verschiedene höhere übermenschliche Gaben ertheilt werden ließen, aber keine eigentlich göttlichen Attribute annahmen [47]). Unter den lutherischen Theologen selbst war es G. Calixt, welcher auch hier gegen ein System Einsprache that, das ihm nur den Character einer überspannten Orthodoxie an sich zu tragen schien. Die von verschiedenen Seiten erhobenen Einwendungen trafen in dem Hauptpunct zusammen, daß es, da die Eigenschaften der Gottheit nichts anders seyen als das Wesen Gottes selbst, an sich unmöglich sey, daß das absolute Wesen Gottes einem endlichen Wesen mitgetheilt werde, daß wenn z. B. nur Gott allmächtig sey, der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen völlig aufgehoben werde, wenn Christus auch als Mensch dieselbe absolute göttliche Macht gehabt haben soll, welche er als Gott hatte, daß es demnach mit Einem Worte nur Eutychianismus sey, eine solche Gemeinschaft göttlicher Attribute zwischen der göttlichen und

---

47) Ueber das äusserlich Geschichtliche und Literarische dieser Controverse vgl. man Cotta's, dem dritten Bande der Gerhard'schen Loci beigegebene, Dissertatio historiam doctrinae de Christo hominum redemtore succincte exponens. S. 38 f.

menschlichen Natur anzunehmen [48]). Die lutherischen Theo-

---

48) *Ab Eutychianismo*, behauptet G. Calixt (in den Disp. de praecipuis christ. relig. capitibus. Helmst. 1611. Zweite Ausg. 1658. Disp. 3. th. 23.), *alieni non sunt, quicunque divina attributa, quae re ipsa idem sunt cum essentia divina, humanitati attribuunt.* Denselben Vorwurf hat R. Bellarmin in den Controv. chr. fidei, de incarnat. III, 10. so begründet: *Si communicantur vere et realiter propria unius naturae alteri naturae, et contra, ergo non manent distinctae et inconfusae proprietates. Quomodo enim manent distinctae, si humana natura habet divinas et divina natura habet humanas proprietates? Item, si communicantur, ergo non sunt amplius proprietates, sed communitates. Quomodo enim est proprium, quod est factum commune? Item, proprietates harum naturarum, ut plurimum sunt incompossibiles, ut est esse creatum et increatum, finitum et infinitum, ubique et non ubique, ergo si divina natura recipit humanas proprietates, cogitur amittere suas, et si humana recipit divinas, cogitur amittere suas. Quomodo ergo salvis proprietatibus facta est incarnatio?* Ausführlich widerlegt sodann Bellarmin c. 11 f. die Ubiquität der menschlichen Natur. Aus der Reihe der reformirten Theologen mag hier Heidegger angeführt werden, welcher die Lehre seiner Kirche in ihrer Antithese gegen die lutherische, zugleich mit Rücksicht auf die obigen Distinctionen der lutherischen Theologen, in dem Systema theol. christ. Tig. 1732. T. II. S. 23. so zusammenfaßt: *Communicatio idiomatum respectu personae realis, — respectu vero naturarum non realis sed verbalis est, quia una natura suas proprietates in aliam minime transfert. Alias enim idiomata desinerent esse idiomata. Nam quod proprium est, commune dici nequit. Velut si deitas realiter mortua esset, mors humanitatis propria esse desineret. Tum deitatis attributa nihil aliud quam deitas sunt, quia non sicut corpus a pondere corporis, ita deitas ab immensitate sua differt.*

logen erwiederten dagegen [49]), daß wenn eine ſolche Einheit des Endlichen und Unendlichen an ſich unmöglich ſey, Gott überhaupt nicht Menſch geworden ſeyn könne, und die ganze Lehre von der perſönlichen Einheit der beiden Naturen falſch ſeyn müßte, da durch die Lehre von der Mittheilung göttlicher Attribute an die menſchliche Natur nichts anders ausgeſagt werde, als was an ſich ſchon in der Lehre von der Einheit der Perſon enthalten ſey. Den Vorwurf des Eutychianismus aber glaubten ſie dadurch von ſich zurückweiſen zu können, daß ſie zwiſchen der weſentlichen und perſönlichen Mittheilung unterſchieden. Weſentlich kann daher allerdings, was an ſich zum Weſen Gottes gehört, der menſchlichen

Si igitur proprietates deitatis humanitati realiter communicarentur, ipsa deitatis essentia ei communicaretur, neque amplius humanitas sed deitas esset. Vgl. c. 29. *Cum enim idiomata divina ipse Deus sint, et humana ab humanitate essentialiter non distinguantur, non posset non humanitas deificari, si deitatis idiomata ei communicarentur, nec deitas non* ἀνθρωπίζεσθαι, *si humanitatis idiomata eidem tribuerentur. Ficulnea enim folia sunt, cum deitatem omnipotentem denominari secundum se et essentialiter et humanitatem secundum aliud et personaliter regerunt. Nam omnipotentem, omnipraesentem etc. esse, solius Dei est. — Plane uti illud secundum aliud notionem deitatis, sic etiam omnipotentiae etc. notionem corrumpit. Neque personaliter omnipotens et omnipraesens esse potest, qui non idem talis essentialiter est, quia persona divina essentiam divinam supponit, neque ab ea separari potest.* Der Hauptſaz, an welchem hier alles hängt, daß die Eigenſchaften vom Weſen nicht getrennt werden können, wurde von Anfang an von den Reformirten geltend gemacht, ſo ſchon von Beza (P. I. Resp. ad Acta Colloq. Mompelg. S. 130.): *Proprietates ipsamet essentia.*

49) Vgl. Quenſtedt a. a. O. S. 236.

Natur als einer geschaffenen nicht mitgetheilt werden, und die menschliche und die göttliche Natur bleiben somit wesentlich immer dadurch geschieden, daß die göttliche Natur dieselben absoluten Eigenschaften an sich hat, die menschliche aber nur auf mitgetheilte Weise. Dieß sezt voraus, daß die Eigenschaften, wenn sie auch an sich mit dem Wesen identisch sind, doch auch wieder von demselben getrennt werden können, daß es sowohl unveräusserliche und unmittheilbare, als auch mittheilbare Eigenschaften gibt, oder daß es sich mit den göttlichen Attributen anders verhält, je nachdem sie nach innen als das schlechthin einfache unzertrennliche Wesen Gottes, oder nach aussen in ihrer Beziehung zu den Creaturen als Thätigkeiten betrachtet werden [50]). In demselben Sinne wird zwischen affirmativen und negativen Attributen unterschieden und behauptet, daß wenn auch alle wesentlichen göttlichen Attribute mitgetheilt seyen, doch nicht alle gleich unmittelbar von der menschlichen Natur prädicirt werden können, daß aber, wenn negative Attribute, durch welche Endliches von Gott negirt wird, wie die Unendlichkeit, Ewigkeit, von der menschlichen Natur nicht unmittelbar ausgesagt werden können, hieraus in Beziehung auf die affirmativen oder positiven, durch welche etwas Reales in Gott gesezt wird, nichts geschlossen werden dürfe. Es ist, wie leicht zu sehen ist, derselbe Fall, wie in der Trinitätslehre. Wenn auch der Sohn auf dieselbe absolute Weise alles haben soll, was der Vater hat, so kann er doch die Aseität nicht mit ihm theilen. Ebenso können der menschlichen Natur keine Eigenschaften beigelegt werden, welche als unendliche ihrer Endlichkeit unmittelbar widerstreiten, die Frage ist aber nur, ob nicht, wenn die Endlichkeit der substanzielle Begriff der menschlichen Natur

50) *In creaturarum gubernatione atque externa operatione* διαίρεσιν *aliquam admittunt idiomata et manifesta est eorum differentia ac distinctio.* Quenstedt a. a. O.

ist, auch solche Eigenschaften wie die Allmacht, die Allwissenheit auf die menschliche Natur übergetragen, den endlichen Character derselben annehmen müssen? Mögen auch die lutherischen Theologen noch sosehr darauf bestehen, daß es dieselbe numerisch Eine göttliche Macht ist, welche Christus nach seiner menschlichen und seiner göttlichen Natur hat, daß der Unterschied nur in der Art und Weise, wie er sie hat, liege, daß er sie nach seiner göttlichen Natur wesentlich und durch die ewige Zeugung hat, nach der menschlichen aber persönlich und durch die Gnade der Unio, so macht doch eben dieser **modus habendi** den Hauptunterschied aus, und die Frage ist dadurch noch nicht gelöst, ob ein endliches Wesen das Subject unendlicher Eigenschaft seyn kann, ob sie anders als der bloßen Vorstellung nach, so daß sie demnach immer die immanenten Eigenschaften eines andern Subjects bleiben, ihm zukommen können? Diese Frage haben die lutherischen Theologen nicht so beantwortet, daß ihre Gegner nicht immer wieder das Recht gehabt hätten, ihnen die Einwendung entgegenzuhalten, daß die göttlichen Attribute nur im Wesen Gottes selbst auf absolute Weise seyn können, und daß sie ebendeßwegen mit demselben so identisch sind, daß sie von ihm nicht losgetrennt und auf ein anderes Subject übergetragen werden können. Die ganze Aufgabe, um welche es sich hier handelt, kommt zulezt auf die Frage zurück, wie sich die göttlichen Attribute zum Wesen Gottes selbst verhalten; aber gerade in dieser Beziehung behaupteten ja die lutherischen Theologen eine so untrennbare Identität der Attribute mit dem Wesen, daß sich um so weniger begreifen läßt, wie dieselben Attribute zugleich als Eigenschaften eines ganz andern Subjects angesehen werden können. Legten sie dagegen alles Gewicht auf den Begriff der persönlichen Einheit, so konnte dieser Begriff von einer andern Seite in Anspruch genommen werden. Aus dem Begriffe der Einheit zogen sie die Folgerung, daß die Eigenschaften der göttlichen Natur in dem Verhältniß

einer realen Gemeinschaft zu der menschlichen Natur stehen müssen, aber warum sollte nicht auch das Umgekehrte gelten, und dieselbe Nothwendigkeit der Mittheilung auf der Seite der menschlichen Natur, wie auf der Seite der göttlichen stattfinden? Man läugnete dieß nicht blos wegen der absoluten Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens, sondern auch aus dem Grunde, weil in der Einigung der beiden Naturen alle bestimmende Thätigkeit von der göttlichen ausgehe, die menschliche Natur die angenommene, die göttliche die annehmende sey. Allein ebendamit gab man ja zu, daß die Einheit der Person auch so keine wahrhaft vollzogene sey, welchen Grund hatte man demnach, die reale Gemeinschaft auf eine so einseitige Weise geltend zu machen? Gesezt aber auch, die reale Gemeinschaft der Attribute habe sich nur auf die menschliche Natur erstreckt, wie läßt sich der unmittelbare Besiz göttlicher Eigenschaften mit der ganzen Erscheinung der menschlichen Natur Christi und so manchen Thatsachen der evangelischen Geschichte, welche das Gegentheil bezeugen, zusammendenken? Wie kann, wer das Subject der absoluten göttlichen Macht ist, von einer endlichen Macht besiegt werden, oder wer die göttliche Allwissenheit in sich hat, in gewissen Fällen unwissend seyn, oder wer das absolute Lebensprincip selbst ist, getödtet werden und dem Tod in der That und Wahrheit unterliegen? Diese schon so oft gemachten Einwendungen konnten zwar auch schon gegen die persönliche Einheit der beiden Naturen überhaupt erhoben werden, aber eine verstärkte Bedeutung mußten sie gewinnen, wenn Christus nach seiner menschlichen Natur das unmittelbare Subject der absoluten göttlichen Eigenschaften seyn sollte. Die lutherischen Theologen schnitten jedoch alle diese Einwendungen durch die neue Unterscheidung ab, welche sie zwischen Besiz und Gebrauch machten. Sie nahmen an, daß, wie auch schon in der Concordienformel gelehrt wird, Christus zwar schon in Mutterleibe vermöge der persönlichen Einigung der beiden

Naturen und der Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen an die menschliche alle göttliche Macht und Herrlichkeit besessen, aber des wirklichen Gebrauchs derselben während seines irdischen Lebens, mit Ausnahme einzelner Fälle, wie namentlich der Wunder, sich freiwillig enthalten habe, bis er durch seine Himmelsfahrt und Erhöhung in den vollen Gebrauch der göttlichen Majestät eintrat. Es liegt hierin die Ursache und Bedeutung des Unterschieds, welchen die protestantischen Theologen zwischen einem doppelten Stande Christi, dem Stand der Erniedrigung und dem der Erhöhung zu machen pflegen. Um den Einwendungen zu begegnen, welche theils von der Niedrigkeit der irdischen Erscheinung Christi gegen seine göttliche Majestät, theils von dieser gegen die Wahrheit und Wirklichkeit seines menschlichen Lebens erhoben werden konnten, betrachteten sie das ganze irdische Leben Christi aus dem Gesichtspunct einer freiwilligen Entsagung und Entäusserung. War es von Anfang an die bestimmte durch die Natur der Sache gebotene Absicht, in dieser Weise zu erscheinen, so war man um so mehr berechtigt, von der äussern Erscheinung das an sich Seyende zu unterscheiden, und man hatte keinen Grund, von dem Nichtgebrauch auf den Nichtbesiz, oder von dem an sich seyenden Besiz auf das Täuschende des irdischen Lebens zu schließen. Die äusserlich verhüllte göttliche Majestät war nur aus der Peripherie ihrer Erscheinung und Thätigkeit in den Mittelpunct der persönlichen Einheit zurückgetreten, um der menschlichen Natur um so freieren Spielraum zu lassen, sich in der vollen Realität eines menschlichen Daseyns zu entfalten. Aus diesem Grunde ist es eine wesentliche Bestimmung der lutherischen Lehre von den beiden Ständen, daß die Erniedrigung die schon geschehene Unio zu ihrer Voraussezung hat, und in der Verzichtleistung auf den vollen Gebrauch besteht, welchen der fleischgewordene Logos von der göttlichen Majestät hätte machen

können [51]). Es soll also dadurch jedes doketische Element ausgeschlossen werden [52]), aber wie nahe berühren sich nun innerhalb der menschlichen Natur die äussersten Gegensäze, wie schmal ist die Grenzlinie, welche zwischen einer in die Absolutheit des göttlichen Wesens zerflossenen menschlichen Natur und der wahren Realität eines menschlichen Daseyns sich hinzieht, wie schwer ist es, beide so auseinanderzuhalten, daß nicht diese Schranke vollends fällt und alle Wirklichkeit in ein eitles Scheinbild sich auflöst! Dasselbe Subject, das in seiner menschlichen Natur die absolute göttliche Allmacht und Allgegenwart in sich hatte, soll sich in dem Moment

---

51) *Exponunt*, sagt Quenstedt a. a. O. S. 476. über Phil. 2, 7., *hunc locum Pontificii, Calviniani, Novatores, Weigeliani de humiliatione incarnationis, cum tamen hic ipsa* τῷ λόγῳ *incarnati exinanitio tanquam in propria sede proponatur. Subjectum enim non est* λόγος *incarnandus, sed jam incarnatus, et* μορφὴ τῷ θεῷ *non formaliter ipsam divinam essentiam et majestatem* τῷ λόγῳ *immediate notat, sed gloriam et majestatis divinae usum, quae consistere non possunt absque vera deitate, sed eandem in eadem hypostasi supponunt.*

52) Die Einwendung, *stante sententia de omnipraesentia humanae naturae*, folge, *Christum tempore gestationis in utero Mariae virginis fuisse etiam extra uterum, cumque ex utero prodiret, nihilominus in utero mansisse, cumque in passione de cruce detraheretur, nihilominus in cruce mansisse, et cum in sepulchro jaceret, extra sepulchrum fuisse, et denique cum in coelos ascendit, in terris latenter mansisse et adscendere tantum visum esse, revera non adscendisse*, wird widerlegt (Quenstedt a. a. O. S. 284.) durch die Distinction *inter majestatis omnipraesentiae* κτῆσιν *et ejusdem* χρῆσιν, *seu plenarium et universalem usum. — Christus in statu exinanitionis actu omnipraesens non fuit, et proinde absurda ista non sequuntur.*

seines äusserſten Todesleidens von aller Nähe der Gottheit verlassen gefühlt haben [53]), ungeachtet auch in diesem Moment das Band der persönlichen Einheit sich nicht auflöste [54]), dasselbe Subject, das nach seiner menschlichen Natur von sich bekannte, Tag und Stunde des Gerichts nicht zu wissen, soll vom ersten Moment der Empfängniß an die Macht, alles actuell zu wissen, in sich gehabt haben [55]), dasselbe Subject, das in seinem Fleische das absolute Princip des Lebens in

53) Oder eigentlich von sich selbst, *quia enim derelictio, quatenus active spectatur, est opus ad extra et essentiale, ideo non potest non omnibus tribus personis deitatis competere. Atque ita λόγος ipse auxilium et solatium humanae naturae sibi unitae subtraxit et ita semetipsum dereliquit, quatenus eandem cum patre et spiritu s. essentiam habet.* Quenstedt a. a. O. S. 509.

54) Es wird deßwegen unterschieden *inter desertionem, quae in gratiae divinae ad tempus subtractione desistit, et omnimodam ac perpetuam a Deo avulsionem: — ad hanc anima Jesu ob unionis hypostaticae indissolubile vinculum pervenire non potuit.* Quenst. a. a. O. S. 511.

55) Quenst. a. a. O. S. 256.: *Impertinenter pro sua sententia* (wie z. B. die Admonit. Neostad. S. 87. sagt: *contra naturam et circumscriptam et creatam sunt: esse ubique, esse omnipotentem et omnisciam simpliciter; haec demum sic sunt deitatis propria, ut humanitati realiter non communicentur, nisi verbum communicari pro uniri usurpetur.* S. 95.: *omniscientia divina non competit realiter humanae naturae) hunc locum* (Marc. 13, 32.) *adducunt Calviniani. Negat enim is saltem de Christo, secundum humanitatem in profundissima κενώσει posito, actum secundum omniscientiae, minime vero actum primum. Potuit Christus secundum carnem assumtam a primo conceptionis momento omnia, quia etiam in carne exinanita tota deitatis plenitudo habitavit, sed ob intervenientem spontaneam exinanitionem scientia illa uti noluit.*

sich hatte, und die absolute Macht über das Leben auch im Tode nicht verlor, soll gleichwohl wahrhaft und wirklich gestorben und in einem Zustande gewesen seyn, in welchem alle Kräfte des Lebens in ihm erloschen waren [56]). Kann es härtere Gegensäze geben? Alles Menschliche im Leben Christi wird nicht blos in dem Sinne etwas Freiwilliges, in welchem die Monophysiten und Orthodoxen der alten Zeit auch die natürlichen Zustände (die πάθη ἀδιάβλητα) Christi von einem freien Willensact des Logos oder Christi abhängig machten, sondern es erhält die rein negative Bedeutung eines Nichtgebrauchs der, der Menschheit Christi immanenten und alle Schranken der Endlichkeit seiner menschlichen Natur aufhebenden, göttlichen Majestät. Und doch soll die Ausgleichung und Einheit dieser so schroffen Gegensäze in der einfachen Bestimmung liegen, daß was in der Wirklichkeit nicht ist, und nicht in der äussern Erscheinung hervortritt, darum gleichwohl an sich vorhanden ist.

An diesem so künstlich gesponnenen Faden läuft das System der lutherischen Theologie fort, um sich in seiner höchsten Spize in sich selbst abzuschließen, aber selbst auf dieser schwindlichten Höhe einer sich selbst transcendent gewordenen menschlichen Natur entspann sich noch ein neuer Streit. An der Distinction zwischen Besiz und Gebrauch hing die subtile Lehre, welche einerseits den Doketismus abwehren, andererseits die ganze Fülle der göttlichen Majestät auf den Boden eines menschlichen Daseyns versezen sollte; aber diesen Meistern im Distinguiren, die alle Begriffe in ihre Unter-

---

56) Quenst. a. a. O. S. 265.: *Utut Christus, qua homo, vere et naturaliter mortuus fuerit, tamen ipsi possessioni virtutis hujus vivificandi nihil inde decessit. Caro enim Christi etiam vere mortua et in morte semper suam subsistentiam habuit in* λόγῳ *et mansit vivifica et retinuit potestatem sumendi vitam.*

ſchiede ſo fein zu ſpalten wußten, daß ſie, was ſie mit der einen Hand gaben, mit der andern immer wieder nehmen konnten [57]), drängte ſich hier noch eine Diſtinction auf, die man nicht unbeachtet laſſen durfte. Was man hat, kann man auch ungebraucht laſſen, aber der Nichtgebrauch kann, je nachdem man es zu machen weiß, auch wieder ein Gebrauch ſeyn: was man nicht laut und öffentlich thut, kann man ja wenigſtens in der Stille und im Verborgenen thun. So lauſchte man, nachdem man ſchon eine *κτῆσις* und *χρῆσις* hatte, der *χρῆσις* ſelbſt wieder die Diſtinction der *κρύψις* und *κένωσις* ab, und es entſtund hieraus der durch ſeine ſcholaſtiſche Subtilität ebenſoſehr als durch ſeine Aergerniß gebende Heftigkeit berüchtigt gewordene Streit, welchen die

57) Als weiterer Beleg dieſer Kunſt des Diſtinguirens mag hier die Antwort angeführt werden, welche die proteſtantiſchen Theologen auf die Frage gaben, ob Chriſtus auch als Menſch der natürliche Sohn Gottes ſey, oder ein Adoptivſohn? Man konnte nicht läugnen, *Christum, ut hominem, non esse filium Dei naturalem, cum assumta humana natura ex substantia Dei patris ab aeterno non sit genita,* deßwegen wollte man aber doch die orthodoxe Behauptung, daß Chriſtus auch nach ſeiner menſchlichen Natur der natürliche Sohn Gottes ſey, nicht fallen laſſen. Um beides zu vereinigen, machte man nun die Beſtimmung: *est Christus secundum humanam naturam filius Dei naturalis*, aber er iſt es nicht *naturaliter*, oder *essentialiter*, ſondern *personaliter.* Hiemit glaubte man die entgegengeſezte Behauptung des G. Calixt, welcher in einem Programm vom J. 1643 die Meinung, *Christum secundum carnem non esse filium Dei naturalem, sed adoptivum*, nicht blos für die wahrſcheinlichere, ſondern ſogar für die wahre erklärt, und ſie beſonders auf das Argument: *secundum quam naturam Christus nec est genitus ex substantia Dei patris, nec Deo patri similis, juxta eam non est filius Dei naturalis*, geſtüzt hatte, genügend widerlegt zu haben.

Theologen in Tübingen mit ihren Collegen in Gießen und Marburg führten. Seinen Ausgangspunct hatte der Streit in der in Beziehung auf die Lehre von der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi zur Sprache gekommenen Frage, wie der Begriff der göttlichen Allgegenwart überhaupt zu bestimmen sey, ob man sich dieselbe als ein bloßes Seyn bei den Creaturen, oder als eine in der Regierung der Welt sich äussernde Thätigkeit zu denken habe [58]. Das Leztere wurde von den Gießnern Theologen, das Erstere von den Tübingern behauptet, und in Folge dieser verschiedenen Begriffsbestim-

58) Die erste Veranlassung gaben im J. 1616 die Admonitiones, welche der Gießener Theologe Balth. Menzer einer Schrift des Bremenser Theologen Matth. Martini: De persona Christi, entgegensezte. Da Menzer mit seiner Behauptung: *omnipraesentiam Dei consistere in operatione, seu rerum omnium gubernatione*, die Zustimmung seiner Collegen Winkelmann und Gesenius nicht erhalten konnte, so wandte er sich an den Kanzler der Tübinger Universität Hafenreffer, um dessen Meinung hierüber zu vernehmen. Die Antwort erfolgte in einem Facultätsgutachten im J. 1619, in welchem die Tübinger Theologen, Luc. Osiander, Melch. Nicolai, Theod. Thumm, sich gegen Menzer's Ansicht erklärten. In demselben Jahr erschien Lucas Osiander in Tübingen mit der Diss. de Christi hominis apud omnes creaturas praesentia divina universali auf dem Kampfplaz, welchem Winkelmann in Giessen mit einer Diss. de gloria et majestate Christi, quam ut homo in tempore accepit, entgegentrat. Menzer's Mitkämpfer wurde in der Folge besonders Justus Feuerborn in Marburg. Unter den zahlreichen Schriften, welche über diese Materie erschienen, zeichnen sich besonders aus des Tübinger Theologen Theod. Thumm: *Ταπεινωσιγραφία* sacra, und Feuerborn's *Κενωσιγραφία Χριστολογική*, nebst dessen neuer theol. Diss. einer *σκιαγραφία* de divinae majestatis Christo juxta carnem communicatae, in statu exinanitionis particulari et in subsecuto statu exaltationis universali usurpatione.

mung nahmen die Leztern an, daß Christus die Allgegenwart seiner menschlichen Natur auch im Stande der Erniedrigung gehabt habe, die Erstern aber verneinten es. Nach der Lehre der Tübinger Theologen hatte Christus nach seiner menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung sosehr den steten und ununterbrochenen Gebrauch der ihm vermöge der persönlichen Vereinigung der Naturen mitgetheilten Allmacht und Allgegenwart, daß er selbst im Momente seines Todes Himmel und Erde mit seiner Allmacht und Allgegenwart regierte, nur that er dieß im Verborgenen. In Beziehung auf das hohepriesterliche Amt jedoch nahmen sie an, daß Christus den Zweck der Menschwerdung, die Erlösung der Menschen, durch sein Leiden und seinen Tod zu realisiren nicht im Stande gewesen wäre, wenn er nicht den reflexen Gebrauch zurückgezogen und in Ansehung seines eigenen Leibs aufgehoben hätte, des directen Gebrauchs seiner Majestät aber, der sich nicht auf ihn selbst, sondern auf die Creaturen bezog, enthielt er sich nicht. Aus diesem Grunde hatte daher auch seine auf seine Auferstehung folgende Erhöhung für sein hohepriesterliches Amt eine andere Bedeutung, als für sein königliches. Nur für jenes, nicht aber für dieses war sie eine wahre und reale Erhöhung, weil er schon im Momente seiner Menschwerdung sosehr im vollsten und eigentlichsten Sinne erhöht worden war, daß seine spätere Erhöhung nach seiner Auferstehung ihm nichts an sich Neues ertheilen konnte, sondern nur die schon vorhandene aber noch durch die Knechtsgestalt verhüllte Majestät in ihr helles Licht sezte. Dieß schien den genannten Theologen die nothwendige Folge der persönlichen Unio zu seyn, und von demselben Gesichtspunct aus glaubten sie daher auch den wahren Begriff derselben ohne die Annahme, daß Christus einen, wenn auch geheimen, doch steten Gebrauch von seiner göttlichen Majestät gemacht habe, nicht festhalten zu können. Bei einer so tiefen und innerlichen Durchdringung der einen Natur durch die andere

sollte auch in Beziehung auf die Creaturen die Gegenwart der einen Natur nicht ohne die der andern gedacht werden können. Hielten sich die Tübinger Theologen an den Begriff der Unio auf eine Weise, die sie auch in der κένωσις nur eine κρύψις, keinen Nichtgebrauch, sondern nur einen geheimen Gebrauch sehen ließ, so urgirten dagegen die Gegner um so mehr den Begriff der κένωσις, die ihnen keine wahre und wirkliche Entäusserung zu seyn schien, wenn Christus alles dasjenige, in dessen Entäusserung eben der Zustand der κένωσις bestehen sollte, gleichwohl, sey es auch im Stillen, ausgeübt haben würde. Die Knechtsgestalt kann nur das Gegentheil der Gottesgestalt seyn, gehört nun zur Gottesgestalt die Majestät der göttlichen Allgegenwart bei den Creaturen, so muß Christus in seiner Knechtsgestalt als Mensch auf dieselbe Verzicht geleistet haben. Auch wäre es doch, wurde weiter bemerkt, ein gar zu großer Widerspruch, anzunehmen, daß Christus in demselben Moment, in welchem er am Kreuze hing und in der Empfindung des göttlichen Zorns mit aller Trostlosigkeit des Verlassenseyns zu ringen hatte, auf dem Thron der göttlichen Majestät saß. Wie wäre denn sein Leiden zur Erlösung der Menschen ein wahres und wirkliches gewesen, wenn er damals nur auf den vollen Gebrauch der göttlichen Majestät Verzicht geleistet hätte? In ihrem vollen Umfange manifestirt sich ja seine göttliche Majestät auch jezt noch nicht, im Zustande seiner Erhöhung: wie gering würde daher das Moment seyn, durch das sich der Zustand seiner Erhöhung, wie er die Folge seiner Auferstehung war, von seinem früheren Zustand unterscheidet, wenn er zuvor schon zur Rechten Gottes erhöht gewesen wäre! Ausserdem wiesen dieselben Theologen insbesondere auch noch auf die Absurditäten hin, die sich aus der Behauptung der Tübinger ergaben. Würde Christus schon seit dem Moment seiner Empfängniß bei allen Creaturen unmittelbar und substanziell gegenwärtig gewesen seyn,

so folgen ja hieraus die unentwirrbaren Schwierigkeiten, daß der Leib Christi zu derselben Zeit, in welcher er noch im Mutterleibe der Jungfrau lag, ausserhalb des Mutterleibs war [59]), daß er, während er aus dem Mutterleibe hervorging, zugleich im Mutterleibe blieb, und wenn Christus nach seinem Fleische auch im Tode allgegenwärtig gewesen wäre, so müßte man ja behaupten, daß sein gestorbener, gekreuzigter und sodann begrabener Leib bei allen und jeden Creaturen, somit auch bei seiner Seele im Paradiese unmittelbar gegenwärtig war, wodurch die Wahrheit seines Todes und Begräbnisses geläugnet werde, weil im Tode der Körper von allen Thätigkeiten des Lebens ruhe, die unmittelbare Weltregierung aber doch auch eine Aeusserung der Lebensthätigkeit gewesen wäre; endlich, wenn im Triduum des Todes die Seele Christi von seinem Leibe getrennt war, ob sich denn denken lasse, daß auch damals der entseelte Leib mit göttlicher Allwissenheit alles im ganzen Universum regiert habe? Alle diese so bedenklichen Consequenzen glaubten die Gegner der *κρύψις* durch ihre *κένωσις* abgeschnitten zu haben, bedenkt man aber, daß diese *κένωσις* wenn auch keine *χρῆσις* doch immer noch eine *κτῆσις* war, so sieht man, an welchen dünnen Fäden diese ganze Controverse sich hinzieht, und wie schwach die Realität des Todes und Begräbnisses begründet ist, wenn auch die Theologen der Gegenpartei dem gestorbenen und im Grabe ruhenden Leibe Christi den immanenten Besitz der absoluten göttlichen Lebenskraft zuschrieben [60]). Da es jedoch immerhin besser war, zur Abwehr des in das System her-

---

59) Ja sogar, ***quod corpus Christi si non localiter, attamen illocaliter, in utero omnium virginum, mulierum, puerorum, virorum, sive, quod substantialiter divine praesens apud quemlibet cujuslibet hominis uterum fuerit.*** Feuerborn *Σκιαγραφ.* Diss. 7. §. 80 f. §. 142. 144.

60) Vgl. oben S. 449.

einbrechenden Doketismus etwas als gar nichts zu thun, so kann man sich nicht wundern, daß die, selbst durch fürstliches Einschreiten zur Schlichtung des Streits zwischen den würtembergischen und hessischen Theologen aufgerufenen, sächsischen in der Hauptsache auf die hessische Seite traten, und durch die gegebene Entscheidung [61]) das System der lutheri-

61) Auf Befehl des Churfürsten von Sachsen Joh. Georg erschien im J. 1624 eine Solida verboque Dei et libro christianae concordiae congrua decisio, an welcher der sächsische Hofprediger Hoe von Hoenegg den Hauptantheil hatte. Die Tübinger Theologen konnten sich nicht enthalten, dieser decisio saxonica eine scharfe Gegenschrift unter dem milden Titel einer amica admonitio entgegenzusezen, auf welche die Sachsen noch eine necessaria et inevitabilis apologia im J. 1625 folgen ließen, worauf der Streit, oder dieser neue lutherische Kazenkrieg, wie ihn die Jesuiten in Ingolstadt nannten, vor dem ernstern Geräusch der Waffen des dreißigjährigen Kriegs verstummte. Die Hauptsäze der sächsischen decisio sind: *Non statuimus, quod toto humiliationis tempore Christus, ut homo, nullatenus et ne quidem particulariter et interdum regiam suam majestatem exeruerit, sed constanter affirmamus, quod eam liberrime usurpaverit, quando, quomodo et ubi voluerit, ut et mari imperavit* (so viel wurde den Tübinger Theologen zugegeben, übrigens nach den Bestimmungen der F. C., welche S. 767 sagt: *eam majestatem, ut D. Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit*, was daher auch die Hessen nicht läugneten); *sed hoc negamus, Christum, ut hominem, statim ab incarnatione semper plene et universaliter exeruisse suam divinam majestatem omnipotentiae et omnipraesentiae, quia exinanitionis ratio non patitur, et Christus non potuisset capi, crucifigi et mori, si omnipotentiam et omnipraesentiam plene et universaliter usurpare voluisset.* Vgl. Cotta Diss. qua historia doctrinae de duplici statu Christi edisseritur, in Gerhard's

ſchen Theologie auch in dieſem Puncte für die Zukunft fixirten. Den folgenden Theologen blieb nun nur übrig, das in ſich geſchloſſene Syſtem mit ſeinen ſtehenden Beſtimmungen vorzutragen, und ſelbſt ein Chr. M. Pfaff, welcher doch ſonſt das hergebrachte orthodoxe Syſtem ſchon mit einer mica salis verſtanden wiſſen wollte, um von andern ſchon in das achtzehente Jahrhundert hinüberreichenden Theologen nichts zu ſagen, machte hier noch ganz in der alten Weiſe den Vertheidiger der Lehre von der Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti [62]).

Vergleicht man die beiden Theorien, welche in allen dieſen Controverſen als die äuſſerſten Gegenſäze einander gegenüberſtehen, die lutheriſche und die reformirte, ſo kann es leicht als ein Vorzug der erſtern vor der leztern erſcheinen, daß ſie auf eine reellere gegenſeitige Durchdringung der beiden Naturen hinarbeitete, und das Band der perſönlichen Einheit tiefer und inniger zu knüpfen ſuchte. Allein dieſer Vorzug iſt ein blos ſcheinbarer, alle Anſtrengungen, welche die lutheriſche Dogmatik machte, führten ſie keinen Schritt weiter, ja ſie gerieth dadurch nur in neue unauflösbare Verwicklungen. Um die Naturen einander näher zu bringen, trennte man die Eigenſchaften von den Naturen; wenn es nun aber auch der lutheriſchen Theorie gelungen wäre, einen tieferen Grund der Vermittlung in den Eigenſchaften zu gewinnen, ſo ſtunden ihr dafür nicht nur die Subſtanzen der Naturen ſelbſt um ſo ſchroffer und unvermittelter auseinander, ſondern es wurde auch das ganze Verhältniß ein einſeitiges. So lange man es nur mit den Naturen ſelbſt zu thun hatte, konnte man doch von einer gegenſeitigen Gemeinſchaft der

---

Loci theol. T. IV. S. 60 f. Quenſt. a. a. O. S. 560. Planck, Geſchichte der proteſt. Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtz. Jahrh. 1831. S. 65 f.

62) Instit. theol. dogm. et mor. 1720. S. 350. vgl. S. 248.

Gottheit mit der Menschheit, und der Menschheit mit der Gottheit reden, seitdem es sich aber um die Eigenschaften handelte, hatte man zwar auf der einen Seite eine Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, auf der andern Seite aber glaubte man, wie man voraussezte, keineswegs die gleiche Mittheilung menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur annehmen zu können. Diese Einseitigkeit hatte die weitere Folge, daß sich zwischen die beiden Naturen ein Mittelglied ganz eigener Art einschob, eine menschliche Natur mit göttlichen Eigenschaften, welche innerhalb der persönlichen Einheit sowohl von der concreten Person als von der menschlichen Natur an sich unterschieden werden sollte. Wie künstlich greifen diese drei verschiedenen Elemente, aus welchen die persönliche Einheit Christi construirt wird, die göttliche Natur, die menschliche Natur mit ihren göttlichen Eigenschaften und die menschliche Natur, wie sie auch wieder für sich gedacht werden muß, in einander ein, und wenn es schon von vorn herein als das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Theorie angesehen werden muß, nach der hergebrachten Lehre von der Anypostasie der menschlichen Natur, welche auch für die lutherischen Theologen die schlechthinige Voraussezung ist [63]), eine menschliche Natur anzunehmen, welche ein bloßes Substrat ohne ein ihr entsprechendes menschliches Subject ist, welche monströse Vorstellung ist es, sich diese menschliche Natur in ihrer Abstractheit vollends als die subjectlose Trägerin göttlicher Eigenschaften zu denken! Man denke sich

---

63) *Subsistentia enim*, sagt Quenstedt a. a. O. S. 114., *non ad essentiam hominis pertinet et hominem facit, sed ad terminationem et sustentationem humanitatis, atque hunc hominem facit* (diesen bestimmten Menschen; ein solcher *hic homo* war demnach Christus nicht!), *neque defuit illa aliam ob causam, quam quia longe eminentiorem personalitatem accipere debebat, sc.* τῷ λόγῳ.

alle diese Bestimmungen zusammen, wie sie über und neben einander stehen, wie in ihnen alles ineinanderläuft und wieder auseinanderfährt, ohne daß es auf irgend einem Puncte zu einer wahren lebendigen Einheit kommt, welches unnatürliche Aggregat ist die Person eines solchen Gottmenschen! Will man auch vom speculativen Standpunct aus so billig als möglich über diese Theorie urtheilen, so kann man ihr zwar so viel zugeben, daß sie auf abstracte Weise die Kategorien und Formen aufstellt, ohne welche der Proceß der in dem Gottmenschen sich realisirenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen sich nicht denken läßt, aber man muß zugleich sagen, daß ihr alle diese Formen eine leere Form ohne den sie beseelenden Geist sind. Wo die lebendige Bewegung des Geistes seyn sollte, hat sie es entweder nur mit einem leeren Abstractum, oder sogar nur mit der geistlosen Materie zu thun. Kann es einen sprechendern Beweis für den Materialismus, in welchen zulezt die ganze Theorie hinausläuft, geben, als die gewiß höchst auffallende Erscheinung, daß ihr das lezte und höchste Moment in der Frage lag, wie man sich die Allgegenwart des Leibes Christi zu denken habe? Wo es sich also nur um ein reingeistiges Verhältniß handelt, wofür doch unstreitig die Einheit Gottes und des Menschen gelten muß, ist die Hauptfrage, in welcher sich zulezt die ganze Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe concentrirt, der materielle Leib, was zur Substanzialität des Leibs gehört, ob Räumlichkeit, Ausdehnung, Materialität wesentliche oder unwesentliche Eigenschaften sind? Von dieser Frage hing zulezt alles Heil des Glaubens, aller Trost des Gewissens ab, und wenn die Antwort auf sie nicht gerade im craßmaterialistischen Sinne ausfiel, so hatte man dieß nur dem glücklichen Umstande zu danken, daß man sich einen Körper sowohl körperlich als unkörperlich denken konnte, oder daß es auch eine leibliche Gegenwart zu geben schien, bei welcher man die wirkliche Gegenwart des Leibs nicht nöthig hatte, der

Leib aber durfte so oder anders jedenfalls nicht fehlen [64]). Gehen wir auf den lezten Grund dieses Interesses für das

64) In dem constanten Widerspruch der reformirten Theologen (nur Wenige machten eine Ausnahme, wie Gisbert Voëtius Problem. de Deo II, 9.) gegen die Behauptung der lutherischen, daß ein Körper zugleich an mehreren Orten seyn könne, zeigt sich uns der Gegensaz des philosophischen und theologischen Interesses, wie es auch auf dem rein supranaturalistischen Standpunct, auf welchem beide Theile stunden, sich geltend macht. Die Philosophie wird es sich nie nehmen lassen können, daß räumliche Ausdehnung und Materialität wesentliche Eigenschaften eines Körpers sind. Wenn aber freilich selbst ein Leibniz (Lettres de M. de Leibniz et de M. Pellisson, Opp. ed. Dut. T. I. S. 718. und Diss. de conformit. fidei cum ratione §. 18.) behaupten konnte, es lasse sich nicht beweisen, daß die reale Gegenwart des Leibs Christi an mehreren Orten einen Widerspruch in sich schließe, weil man ja überhaupt nicht wisse, worin das Wesen eines Körpers bestehe, oder ein Anhänger der Leibniz-Wolfischen Philosophie, wie Canz in dem Usus philos. Leibn. S. 328., das Wesen des Körpers nicht blos in die *materia* und *essentia*, sondern auch die *natura*, d. h. die *vires motrices*, sezte und so herausbrachte: *nihil obstat, quo minus vires Dei immensae corpus, omnia per id operando in omnibus, sistant omnipraesens*, so sehen wir hieraus, wie die transcendentesten Säze der Theologie doch immer wieder in der transcendenten Metaphysik jener Zeit einen Anknüpfungspunct fanden. Die Ubiquität des Leibs fällt, so betrachtet, ganz zusammen mit dem Ding an sich, das ja auch Kant noch aus der alten Metaphysik stehen ließ. Gibt es ein unbekanntes Etwas der Dinge, das hinter der Welt der Erscheinungen liegt, so kann man daraus machen, was man will, es kann auch das gerade Gegentheil von allem demjenigen seyn, was in der Welt der Erscheinungen zum Wesen eines Körpers gehört. Die doppelte Gegenwart des Leibs, welche die lutherischen Theologen unterschieden, die sichtbare und die unsichtbare, ist in der That nichts anderes als der Gegensaz des Dings an sich und der Erschei-

Daseyn des Leibs, in das die lutherische Theorie, als ihr Endresultat, ausläuft, zurück, so kann er nur in dem völlig inhaltsleeren, ungeistigen Begriff von dem Wesen Gottes, von welchem man ausging, gefunden werden. Wie kann denn von einer realen Einheit Gottes und des Menschen die Rede seyn, wenn man über das Wesen Gottes nichts anders zu sagen weiß, als das rein Negative, daß Gott die abstracte unterschiedslose Einheit ist, in welcher alle positiven Bestimmungen zur schlechthinigen Einheit sich aufheben? Auf der einen Seite hatte man also dieses Negative als schlechthinige Unendlichkeit, auf der andern Seite eine menschliche Natur, deren substanziellen Begriff man, nachdem man sie zu einem subjectlosen Substrat gemacht hatte, nur in den Leib sezen konnte. Aus der Combination dieser beiden Elemente ergab sich die Unendlichkeit, oder Allgegenwart des Leibs, welche die characteristische Unterscheidungslehre der lutherischen Lehre von der Person Christi ist, sofern sie sich in ihrer strengeren Consequenz von der Lehre der reformirten Kirche hauptsächlich durch ihre Ansicht vom Leibe Christi unterscheidet [65]). Aus demselben rein negativen und ungeistigen Begriff

---

nung in seiner ganzen Schroffheit, und es ist auch hieraus zu sehen, wie die lutherische Theorie immer wieder darauf zurückkam, die Eigenschaften von dem Wesen zu trennen. Nur zeigt sich zugleich eine neue Inconsequenz darin, daß sie bei dieser Trennung der Eigenschaften von dem Wesen in Ansehung des Leibs die Eigenschaften fallen ließen, um sich nur an das Wesen zu halten, in Beziehung auf die Gottheit aber eine reale Einheit des Menschen mit Gott für möglich hielten, wenn sie auch blos in die Eigenschaften Gottes gesezt wurde, daß sie also das einemal die Eigenschaften mit dem Wesen identisch nahmen, das anderemal beide, die Eigenschaften und das Wesen, in das Verhältniß des Widerspruchs zu einander sezten.

65) In dieser strengen Consequenz wenigstens zeigt die Lehre der protestantischen Theologen ihr Interesse am vernünftigen Den-

von dem Wesen Gottes erklärt sich auch allein jene Einseitigkeit in der Bestimmung des Verhältnisses des Göttlichen

ken. Wie sehr sie aber, abgesehen von diesem formellen Denken, alles speculative Denken ausgeschlossen wissen will, ist am besten aus der Antwort zu sehen, welche sie auf die vielbesprochene Frage gibt, ob Christus auch ohne den Sündenfall Mensch geworden seyn würde? Diese Frage verneinen die protestantischen Theologen schlechthin, und zwar aus dem Grunde, weil der Wille Gottes überhaupt nicht *a priori*, sondern nur *a posteriori* erkannt werden könne, d. h. nur aus der Schrift oder aus dem Thatsächlichen der Offenbarung. *Fatemur quidem*, sagt Quenstedt a. a. O. S. 156., *si voluisset Deus perficere universum, illudque complere ex illo triplici rerum ordine, naturae, gratiae et unionis hypostaticae, potuisse id quidem etiam sine ulla occasione peccati, non tamen inde sequitur, hoc de facto Deum voluisse; haec enim voluntas Dei non ex conjectura desumenda, sed ex scriptura deducenda, quia non obstante quacunque convenientia ex parte creaturae potest Deus aliud, quod sibi placet, ordinare.* Ueber der Nothwendigkeit, welche man aus Gründen der Vernunft ausschließen will, steht daher immer noch die schlechthinige Willkür Gottes, und es kommt somit auch nicht darauf an, ob die menschliche Natur an sich der Vereinigung mit der Gottheit fähig ist. *Incarnatio enim non est bonum naturae humanae debitum, sed potius divinae bonitatis misericordiae et amoris maximum argumentum.* Wie Thomas von Aquino unterscheidet Quenstedt zwischen einer *capacitas creaturae secundum potentiam naturalem* und einer *capacitas alicujus creaturae secundum potentiam obedientiae*, das Hauptargument aber gegen die Behauptung der Gegner ist, daß *propositionis consequentia nititur rationis figmento, quod in mysteriis fidei locum non habet.* — Dem A. Osiander, welcher gleichfalls hier hauptsächlich bestritten wird, wird besonders das Falsche seiner Hypothese entgegengehalten, *imaginem Dei esse imaginem filii Dei incarnati, seu formam humanae Christi naturae in mente divina praeconceptam.*

und Menſchlichen. Sollen Gott und Menſch auf reale Weiſe Eins werden, ſo muß Gott mit dem Menſchen und der Menſch mit Gott Eins werden. Die Einheit des Menſchen mit Gott konnte man dadurch realiſiren, daß man in der menſchlichen Natur die Schranken der Endlichkeit aufhob: wie konnte man aber auf der andern gegenüberſtehenden göttlichen Seite in das Weſen Gottes die Beſtimmung der Endlichkeit ſezen, wenn das Weſen Gottes an ſich ſo beſtimmt war, daß jede die Unendlichkeit Gottes negirende Endlichkeit davon ausgeſchloſſen werden mußte? Iſt Gott die Negation alles Endlichen, ſo kann dieſe Negation, ohne daß das Weſen Gottes aufgehoben wird, nicht ſelbſt wieder negirt werden. Ebendarum bleibt hier ein völlig einſeitiges Verhältniß, es kann der Natur der Sache nach zu keiner wahren Menſchwerdung kommen, es iſt nur ein eitles Ringen, mit welchem dieſe Theorie an der Beſtimmung eines Begriffs ſich zerarbeitet, in welchen, weil er an ſich keinen Inhalt hat, auch nie ein Inhalt hineinzubringen iſt. Aus dieſem Labyrinth ſich immer wieder in ſich ſelbſt verwickelnder und ſich ſelbſt aufhebender Beſtimmungen gibt es keinen andern Ausweg, als nur den Einen, daß man dieſe tranſcendente Theorie aus der ungeiſtigen Region, in welcher ſie ſchwebt und nirgends einen feſten Haltpunct finden kann, auf den Boden des Geiſtes herüberzieht, auf welchem allein ihre ungelösten Räthſel gelöst werden können. Nur der Geiſt kann ſich verendlichen, und in ſeiner Endlichkeit ſich zur Unendlichkeit ſeines Weſens erheben, nur im Geiſt iſt das Band einer realen Einheit Gottes und des Menſchen wahrhaft geknüpft, weil das Weſen des Geiſtes an ſich die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt. Und wenn die Allgegenwart des Leibs die lezte Conſequenz der alten Theorie war, welche ganz andere Bedeutung hat die Allgegenwart des Geiſtes, die Allgegenwart des in der Idee des Gottmenſchen ſeiner Einheit mit dem Unendlichen ſich bewußten, und in der Geſammtheit der

Individuen sich selbst gegenwärtigen, sowohl endlichen als unendlichen Geistes [66])!

---

66) Was Dorner (Entw.Gesch. der Lehre von der Pers. Chr. S. 176.) über den von Sartorius (Dorp. Beiträge I. S. 306 f.) gemachten Versuch einer Rechtfertigung der altlutherischen Lehre in der Kürze sehr richtig bemerkt hat, überhebt mich der Mühe, über solche Halbheiten, welchen man, da sie ohne alle Ahnung eines consequenten Denkens sind, mit dem Prädicate des Scharfsinns noch zu viel Ehre erweist, ein weiteres Wort zu verlieren. Wenn aber Dorner selbst die lutherische Lehre von der *communicatio idiomatum* ein Kleinod für die Wissenschaft nennt, und die Mängel des Systems nur in der unvollständigen inconsequenten Durchführung jener Lehre finden will, wodurch freilich die ganze Vorstellung von der Person Christi etwas Monströses bekommen habe, so möchte ich fragen, ob denn jene Inconsequenz nur ein so zufälliger Mangel des Systems war? Dorner selbst gesteht ja S. 182., daß die lutherische Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften deßwegen nothwendig habe mißlingen müssen, weil sie von der Voraussezung einer ursprünglichen Zweiheit der Naturen ausging. Denkt man sich aber die Zweiheit der Naturen hinweg, so kann ja von einer *communicatio idiomatum* gar nicht mehr die Rede seyn. Vergleicht man freilich das Resultat, mit welchem die Dorner'sche Schrift S. 528. schließt, mit der Forderung, welche S. 143. gemacht wird, eine Christologie ohne jene Voraussezung zu versuchen, so weiß man in der That nicht, welcher wesentliche Unterschied zwischen einer Christologie mit und einer ohne jene Voraussezung stattfinden soll, ob Dorner die Concession, welche er S. 183. macht, für das Folgende genug erwogen hat. Wäre dieß, so sollte man auch darüber nähere Auskunft finden, welcher Art die Eine Natur ist, welche an die Stelle der ursprünglichen Zweiheit der Naturen treten soll.

Zweiter Abschnitt.

Die von der Philosophie ausgehende Entwicklung.

Erstes Kapitel.

Die Reformation und die neue Epoche der Philosophie. Cartesius.

Der vorangehende Abschnitt begreift, wenn wir ihn von seinem Anfang bis zu seinem Ende durchlaufen, eine gleichartige Reihe von Erscheinungen in sich. Es ist die Religion, oder näher die Theologie, auf deren Boden die ganze Bewegung, welche wir vor uns sehen, erfolgt. Nachdem die Theologie des Mittelalters ihren Lauf vollendet hatte, aber auch bei dem Resultat stehen geblieben war, daß der Geist durch die Transcendenz, Aeusserlichkeit und Materialität ihres Inhalts sich von ihr zurückgestoßen und in sich zurückgetrieben sah, war ebendamit eine neue Epoche eingetreten. Das negative Verhältniß, in welches der Geist zu einem ihm fremd gewordenen Object gekommen war, schloß in dem dem Geist darüber aufgegangenen Bewußtseyn von selbst das Princip einer neuen Bewegung in sich, das in der Reformation ins Daseyn trat. Wie die Reformation einen wesentlich religiösen Character hat, so war es das religiöse Interesse, das zuerst die Fesseln zerbrach, welche der Geist von sich abschütteln mußte, wenn er zu seiner Freiheit gelangen sollte. Das

religiöse Interesse, das die Reformation hervorrief, ist aber selbst nur ein Moment des Processes, dessen Verlauf hier seinen Anfang nahm. Das Jahrhundert der Reformation ist auch der Beginn einer neuen Epoche der Philosophie, und es kommt vor allem darauf an, das Verhältniß dieser beiden, von verschiedenen Puncten ausgehenden, und ihre eigenen Sphären durchlaufenden, aber gleichwohl in der engsten Beziehung zu einander stehenden und sich immer näher berührenden Bewegungen richtig aufzufassen. Wie die Reformation die Befreiung des religiösen Subjects von der Auctorität der Kirche und der Tradition war, oder die Spaltung des Dogma in den Gegensaz des Katholicismus und Protestantismus, weil das religiöse Subject gegen Voraussezungen, welche ihm nicht mehr als absolute Wahrheit gelten konnten, sich nur protestirend verhalten konnte, so konnte die neue Epoche der Philosophie nur dadurch beginnen, daß sich die Philosophie von der Theologie, mit welcher sie bisher noch völlig verschlungen und zusammengewachsen war, losriß und sich zu ihr in einen Gegensaz sezte, welcher mit dem religiösen Gegensaze des Katholicismus und Protestantismus die größte Analogie hat, und nur darin von ihm verschieden ist, daß die Philosophie, um ihr Princip in sich selbst zu haben, auch die Voraussezungen fallen lassen muß, von welchen die Theologie oder das religiöse Interesse, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu kommen, sich nicht trennen kann. Der Proceß des Geistes selbst aber, durch welchen der eine wie der andere Gegensaz entstund, ist hier wie dort derselbe, die Emancipation des Subjects von einer äussern Auctorität, von welcher es frei werden muß, um zu sich selbst zu kommen, und sich der ganzen Innerlichkeit seines Wesens bewußt zu werden. Konnte die Reformation die Aufgabe, welche ihr vorlag, nur dadurch lösen, daß sie die religiöse Wahrheit auf den göttlichen Grund der heiligen Schrift zurückführte, weil der Geist nur auf dieser Grundlage die Selbstgewißheit ge-

winnen kann, ohne welche es für ihn keine innere Befriedigung und Beruhigung, und ebendamit auch keine wahre Freiheit gibt, so lag (wie man längst von einem doppelten, dem Menschen zur Erkenntniß seiner selbst und Gottes gegebenen Buche gesprochen hat), noch ein anderes Buch, durch dessen Inhalt er zum Bewußtseyn seiner selbst gelangen sollte, vor ihm aufgeschlagen, das Buch der Natur. In der That steht das Studium der Natur, wie es von Baco von Verulam in seiner Nothwendigkeit erkannt und durch Versuche und Beobachtungen, so wie durch die aus ihnen abstrahirten Grundsäze und Regeln methodisch begründet wurde, in demselben Verhältniß zur scholastischen Metaphysik, in welchem die auf dem festen Princip der Schrift ruhende protestantische Dogmatik zur scholastischen Theologie steht. Wie der Geist aus der Transcendenz der scholastischen Theologie erst dadurch zurückkehrte, daß er auf dem Boden der heiligen Schrift festen Fuß faßte, so mußte auch die Metaphysik zur Physik werden, und der Geist an der Natur und Erfahrung erst wieder lernen, was die Wirklichkeit ist, und erst nachdem er an der Beobachtung und Erforschung der Natur sich versucht, und seine Kräfte gestärkt und dadurch sich über sich selbst orientirt hatte, konnte er auch den tiefergehenden Blick in sich selbst zurücklenken und sich über sich selbst, seine ganze Stellung zur Objectivität, das Denken an sich als das eigentliche Element seines Wesens Rechenschaft geben.

Es ist dasselbe Princip der Bewegung, von welchem sowohl das reinphilosophische, als das religiös theologische Interesse seinen Ausgang genommen hat, ebendeßwegen ist auch die Aufgabe, mit welcher sich die Philosophie beschäftigt, in lezter Beziehung dieselbe, wie die der Theologie, das absolute Wesen Gottes dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen. In der Lehre von Gott, in welcher allein die Philosophie zu der Idee des Absoluten sich erheben kann, durch welche sie zur Wissenschaft des Absoluten wird, haben die Bestrebungen

beider, der Philosophie und der Theologie, ihr gemeinsames Object und ihr gemeinsames Ziel. Wie wichtig und nothwendig es aber war, daß der von dem kirchlichen Dogma ausgegangenen Entwicklung eine andere zur Seite ging, welche sich in einer freieren und weiteren Sphäre bewegen konnte, zeigt das Resultat, zu welchem der vorangehende Abschnitt geführt hat, von selbst. So groß auch der Aufschwung gewesen war, welchen der Geist in dem Princip der Reformation genommen hatte, so lag es doch nicht nur in der Natur des religiösen Interesses, daß so manche Voraussezungen noch stehen blieben, die nur als eine hemmende Schranke erscheinen konnten, sondern es hatten auch die gewaltigen Erschütterungen, welche das kirchliche Dogma von so vielen Seiten her zu erfahren hatte, nur die Folge gehabt, daß man um so mehr auch wieder an dem Alten und kirchlich Ueberlieferten festhalten zu müssen glaubte, und das Princip der Reformation konnte daher zunächst noch nicht den durchgreifenden Einfluß gewinnen, dessen es an sich fähig gewesen wäre. Der starre transcendente Dogmatismus, in welchem die protestantische Theologie, wie sie sich besonders im siebzehnten Jahrhundert gestaltete, ihr ursprüngliches Lebensprincip völlig verloren zu haben schien, mußte selbst erst wieder durchbrochen werden, wenn das protestantische Princip in seiner freien Entwicklung nicht gehemmt werden sollte, wie hätte aber dieß geschehen können, wenn nicht ausserhalb des kirchlichen Dogma eine schon begonnene Bewegung demselben Ziele entgegengeführt hätte?

Indem wir uns nun auf diese andere Seite des Entwicklungsgangs unserer Periode hinüberwenden, haben wir hauptsächlich darauf zu sehen, wie die Philosophie von ihrem eigenthümlichen Standpuncte aus den Begriff Gottes auffaßte und bestimmte, welchen Inhalt sie ihm zu geben wußte, ob und wie es ihr gelang, die Widersprüche auszugleichen,

über welche die Theologie in allen bisher von ihr gemachten Versuchen nicht hinwegzukommen im Stande war.

Daß der durch die Reformation seiner religiösen Seite nach ins Daseyn getretene Protestantismus auch das Princip der neuern Philosophie ist, ist in dem Begründer der neuen Epoche der Philosophie aufs entschiedenste ausgesprochen [1]). Cartesius und Luther können, aus diesem Gesichtspunct betrachtet, mit allem Rechte einander gegenübergestellt werden [2]). Die Macht eines neuen, Epoche machenden, eine ganz neue Welt in sich schließenden Princips tritt uns in beiden schon in den allgemeinen Grundsäzen, durch welche sie selbst ihre geschichtliche Erscheinung characteristisch bezeichnet haben, in ihrer ganzen Bedeutung entgegen. Wie Luther gegen alle Macht und Auctorität der Kirche, der Päpste und Concilien aus dem Grunde protestirte, weil sie so oft geirrt und sich selbst widersprochen haben, und ihre Wahrheit nur insofern anerkannt wissen wollte, sofern sie durch Zeugnisse der Schrift, oder evidente Vernunftgründe bewiesen werden könnte, so stellte auch Cartesius ein gleiches Princip der Protestation an die Spize seiner Philosophie. Als Protestation gegen die äussere Auctorität, gegen die Realität, welche der äusseren sinnlichen

---

1) Man vgl. neben Hegel Gesch. der Philos. Bd. III. S. 330 f. Feuerbach Gesch. der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza. 1833. S. 219 f. Erdmann, Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Gesch. der neuern Philosophie. 1834. I. 1. S. 155 f.

2) „Wenn es bei Cartesius heißt: Ich denke, ich bin, d. h. mein Denken ist mein Seyn, so heißt es dagegen bei Luther: mein Glauben ist mein Seyn. Wie jener die Einheit von Denken und Seyn und als diese Einheit den Geist, dessen Seyn nur das Denken ist, erkennt und als Princip der Philosophie sezt, so erfaßt dagegen dieser die Einheit von Glauben und Seyn, und spricht diese als Religion aus.“ Feuerbach a. a. O. S. 22.

Existenz im Bewußtseyn der Zeit zukam, muß der berühmte Saz des Cartesius, welcher der Mittelpunct und Inbegriff seiner ganzen Philosophie ist: cogito ergo sum, genommen werden [3]). Denn auf dem Wege des Zweifels, d. h. des Protestirens und Negirens, kam Cartesius auf dieses Princip seiner Philosophie. Er beginnt seine Meditationen über die erste Philosophie [4]) mit der schon seit Jahren gemachten Bemerkung, wie viele Täuschungen und Irrthümer er schon von Jugend auf angenommen, und wie ungewiß alles sey, was er später darauf gebaut, wodurch er sich von der Nothwendigkeit überzeugt habe, wenigstens einmal im Leben alles von Grund aus zu verwerfen und von den ersten Grundlagen an von Neuem anzufangen, wenn man je etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft zu Stande bringen wolle. Um sich daher von den vielen Vorurtheilen, die man schon von Kindheit an, wo man noch nicht den ge-

3) Vgl. Feuerbach a. a. O. S. 20. Erdmann a. a. O. S. 99. Nach Erdmann ist die neuere Philosophie Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes, und zwar 1. reiner Protestantismus des Geistes, der Geist protestirt gegen alles Daseyn; 2. aber, indem er gegen Alles protestirt, protestirt er auch gegen seine Protestation, und wenn sein erster Act reines Negiren von Allem war, so ist eben diese reine Negation Negiren ihrer selbst. Es wird Alles negirt, also auch das Negiren des Seyenden. 3. Das Resultat ist das Positive als negirtes Negirtes, oder als Product des doppelten Negativen, d. h. als Affirmatives. Das System des Cartesius enthält das Grundprincip des Protestantismus, aber als isolirtes, nicht realisirtes Postulat. Es sind zwei Principien, zwei unmittelbare Voraussezungen, Bewußtseyn und Daseyn.

4) Renati Des-Cartes Opera philosophica. Editio ultima. Meditationum de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae a corpore distinctio demonstrantur, prima de iis, quae in dubium revocari possunt. S. 5 f. Vgl. Principiorum philosophiae P. I. S. 1 f.

hörigen Gebrauch von der Vernunft machen konnte, eingesogen habe, zu befreien, müsse man alles in Zweifel ziehen, was nicht vollkommen gewiß sey. Das hauptsächlichste Vorurtheil sey aber das von der Existenz sinnlicher Dinge, denn von den Sinnen wisse man, daß sie bisweilen täuschen, und die Klugheit erfordere es, denen nicht viel Zutrauen zu schenken, die uns auch nur einmal getäuscht haben. Im Zweifel ist somit der Anfang der Philosophie. Man muß an allem zweifeln, und alles, woran man zweifelt, für falsch und nichtig halten [5]). Aber dieses Zweifeln an allem schließt auch schon das unmittelbar Gewisse in sich, denn indem ich, sagt Cartesius, alles bezweifle, wegwerfe und als unreell seze, kann ich zwar leicht voraussezen, daß kein Gott existirt, kein Himmel, kein Körper, daß ich selbst keinen Leib habe, aber nicht, daß ich deßwegen, der ich solches denke, nicht bin, denn es ist ein Widerspruch, zu glauben, daß das, was denkt, in demselben Moment, wo es denkt, nicht existirt, und es ist daher diese Erkenntniß: cogito ergo sum, ich denke und als Denkender bin ich, die allerrealste und gewissefte, welche jedem, der methodisch philosophirt, entgegentritt [6]). In diesem Zusammenhang kommt demnach Cartesius auf seinen Hauptsaz, und es erhellt hieraus, in welchem Sinne er zu nehmen ist, daß er mit diesem Saze nichts anders als das Wesen des Geistes, sofern der Geist wesentlich Denken, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn ist, ausdrücken will. Seiner selbst ist sich der Geist nur dadurch bewußt, daß er sich von dem Andern, das ausser ihm ist, von dem Gegenständlichen unterscheidet. Der Unterschied aber, welcher zwischen dem Andern, von welchem der Geist sich unterscheidet, und dem sich davon

---

5) Das *dubitare* ist bei Cartesius soviel als *habere pro falsis, fingere, supponere non esse, evertere, rejicere, negare.* Vgl. Feuerbach a. a. O. S. 226. Erdmann a. a. O. S. 270.

6) Princ. philos. P. I. §. 2.

unterscheidenden Geist stattfindet, besteht darin, daß der Geist zwar alles Andere, was nicht er selbst ist, bezweifeln und aufheben, von sich selbst aber nie abstrahiren kann. Denn indem er die Realität dessen, wovon er sich unterscheidet, bezweifelt, es sich als nicht seyend denkt, sezt er ebendamit seine eigene Realität, und jede Verneinung ist so die Bejahung seiner selbst. Wenn daher auch alles Andere bezweifelt werden kann, so kann doch mein Denken nicht bezweifelt werden, denn das Zweifeln selbst ist das Denken, und so wenig das Denken von mir getrennt werden kann, so wenig kann von dem Denken das Seyn hinweggedacht werden. Indem ich denke bin ich, mein Denken ist mein Seyn, Denken und Seyn sind Eins, weil ich, was ich bin, nur als Denkender bin, das Denken mein eigenstes unveräusserlichstes Wesen ist, von welchem ich nie abstrahiren kann. Was Cartesius unter dem mit dem Seyn identischen Denken versteht, ist somit nichts anders, als das Bewußtseyn, wie er es auch ausdrücklich bestimmt [7]). Ebendaraus wird nun auch von selbst klar, warum dieses cogito ergo sum, diese unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, das Allergewisseste und Allerrealste ist,

---

7) Princ. philos. I, 9. S. 2.: *Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est, atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. Nam si dicam: ego video, vel ego ambulo, ego sum, et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa, quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiam, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit, sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.*

weil ja das Bewußtseyn die nothwendige Voraussezung für alles Andere ist, was für den Geist Gewißheit und Realität haben soll. Als das unmittelbar Gewisse und Reale ist es daher auch das absolute Princip, alles, was ist, hat nur insofern Realität, als es für das Bewußtseyn ist, oder vom Denken gesezt ist, es ist nur das von dem denkenden Ich unterschiedene und in diesem Unterschiede von ihm negirte Nichtich, und es ist leicht zu sehen, wie sich, wenn wir uns auf den Standpunct dieses Princips stellen, das ganze System gestaltet haben müßte, wenn Cartesius das von ihm aufgestellte höchste Princip consequent durchgeführt hätte [8]). Allein das Eigenthümliche seines Standpuncts besteht eben darin, daß er das denkende Subject, das als denkendes auch ein unendliches ist, doch wieder nur als endliches nimmt, und ihm das von ihm negirte reale Seyn in gleich selbstständiger Realität gegenüberstellt. Das Denken des cogito ergo sum wird nun zur denkenden Substanz, von welcher das reale Seyn, als die ausgedehnte Substanz, die res extensa unterschieden wird. Denken und Ausdehnung sind so die beiden Substanzen, die sich auf dem Standpunct der Reflexion und Abstraction, auf welchen Cartesius hier sich stellt, als die allgemeinste Eintheilung alles Seyenden ergeben. Beide stehen mit dem sie bestimmenden Attribut, dem Denken auf der einen Seite, sofern alles, was sich im Geiste vorfindet, nur verschiedene modi des Denkens sind, und der Ausdeh-

---

8) Vgl. Hegel a. a. O. S. 339.: „Cartesius fängt mit dem Standpunct des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt. — Das Denken als Seyn und das Seyn als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich." S. 343.: „Damit hat die Philosophie ihren eigentlichen Boden wieder gewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in sich Gewissen, nicht von etwas Aeusserem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Auctorität, sondern schlechthin von dieser Freiheit, die darin ist: Ich denke."

nung auf der andern Seite, sofern alles, was dem Körper zukommt, die Ausdehnung oder das räumliche Seyn zur Voraussezung hat, als gleich berechtigt, und, wie dieß überhaupt von den Substanzen gilt, als gegenseitig sich ausschließend, einander gegenüber [9]). Weil nun aber diese beiden Substanzen in diesem Verhältniß des Gegensazes zu einander stehen, so muß ihr Gegensaz durch eine über beiden stehende Einheit vermittelt werden. Diese vermittelnde Einheit kann nur Gott seyn, von welchem beide in ihrem Daseyn auf gleiche Weise abhängig sind, und welchem gegenüber sie daher auch ihre sich gegenseitig ausschließende Selbstständigkeit verlieren und zu bloßen Momenten herabgesezt werden. In dem untergeordneten Verhältniß, in welchem die beiden Substanzen zu Gott stehen, bleiben ihnen zwar die substanziellen Attribute, die ihren Begriff bestimmen, und ohne welche sie nicht gedacht werden können, der Begriff der Substanz selbst aber kommt in seinem absoluten Sinne nur Gott zu. Denn unter Substanz können wir, sagt Cartesius, nichts anders verstehen, als Etwas, das so existirt, daß es zu seiner Existenz keines

9) Princ. phil. I, 48. S. 12.: *Non plura, quam duo summa genera rerum agnosco, unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium, aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus.* — I, 54. S. 14.: *Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accurate distinguamus.* Vom Standpunct des *cogito ergo sum* aus stellt sich das dem Ich Gegenüberstehende nicht als *res extensa* dar, sondern nur als das von dem Ich unterschiedene Andere, auch nicht als Substanz, weil nur das Ich das substanzielle Seyn ist. Das Eine ist demnach der Standpunct des reinen Ich, das Andere der des empirischen Bewußtseyns.

Andern bedarf, und zwar kann nur Eine Substanz gedacht werden, die wirklich gar keines andern Dings bedarf, nämlich Gott. Von allen andern wissen wir, daß sie nur vermittelst der göttlichen Mitwirkung existiren können. So kommt also der Name Substanz nicht Gott und den andern Substanzen in gleichem Sinne zu, d. h. man kann mit diesem Worte keine deutliche Vorstellung von Etwas, was Gott und den Creaturen gemeinschaftlich zukäme, verbinden. Diejenige Substanz, von der wir wissen, daß sie die allervollkommenste ist, und in der wir nichts wahrnehmen, was einen Mangel oder eine Begrenzung in sich schließt, nennen wir Gott. Gott ist die unendliche Substanz, und diese unendliche Substanz hat ihren Grund in sich selbst, ist Ursache ihrer selbst, was zunächst negativ so zu verstehen ist, daß Gott keine Ursache habe, wenn wir aber nach dem Grunde seines Bestehens fragen, nach der Ursache, die ihn erhält, so sehen wir, daß seine Macht diese Ursache ist, und müssen sagen, daß er a se sey in positivem Sinne. Wenn man nun gleich nicht nöthig hat, ihn die hervorbringende Ursache seiner selbst zu nennen, so muß doch in ihm ein ähnliches Verhältniß gedacht werden, wie das der hervorbringenden Ursache zu ihrer Wirkung. Die Einwürfe, die man machen könnte, daß die Ursache der Zeit nach vor der Wirkung ist, treffen nicht, denn die Vernunft sagt das gar nicht, vielmehr ist die Ursache als Ursache nur solange, als sie die Wirkung hervorbringt, ist also nicht eher als diese. Daher weil Gott es ist, der sich selbst erhält, wird er nicht unpassend Ursache seiner selbst genannt, die geschaffenen Substanzen aber, sowohl die körperlichen, als auch den Geist, d. h. die denkende Substanz, kann man unter den gemeinschaftlichen Begriff fassen, daß sie Dinge sind, die zu ihrer Existenz der Mitwirkung Gottes bedürfen [10]). Indem auf diese Weise die beiden Substanzen

10) Princip. philos. I, 51. Vgl. Erdmann a. a. O. S. 177 f. S. 233 f.

nur von der Einen Substanz oder von Gott abhängig und durch sie bedingt gedacht werden können, ist es nur Gott, durch welchen sie in ihrem Verhältniß zu einander vermittelt werden. In dem Verhältniß des Gegensazes, in welchem sie sich gegenseitig ausschließend und negirend zu einander stehen, können sie nicht beharren, sie müssen sich auch für einander aufschließen, die ausgedehnte Substanz muß auf die denkende einwirken, und die denkende kann nur in der ausgedehnten zur objectiven Realität ihres Bewußtseyns gelangen. Es ist daher hier der Ort, wo in der Philosophie des Cartesius die Frage nach der objectiven Wahrheit entsteht. Solange die denkende Substanz oder der Geist nur für sich betrachtet wird, hat er zwar die Gewißheit seiner selbst und die Gewißheit alles dessen, dessen er sich klar und deutlich bewußt ist, sofern diese Gewißheit mit der Selbstgewißheit seines Bewußtseyns identisch ist, aber woher kommt ihm die Gewißheit, daß die Vorstellungen, die den Inhalt seines Bewußtseyns ausmachen, auch objective Wahrheit und Realität haben? Diese Gewißheit ist keine unmittelbare, sondern eine vermittelte. Ihre Vermittlung liegt nur in der Idee Gottes, und zwar ist es das göttliche Attribut der Wahrhaftigkeit, das hier vor allem in Betracht kommt. Gott ist die höchste Wahrhaftigkeit, die Quelle alles Lichts. Es wäre daher ein Widerspruch, daß er die eigentliche oder positive Ursache unserer Irrthümer ist, und es folgt hieraus, daß das Licht der Natur, oder das uns von Gott gegebene Erkenntnißvermögen nie ein Object erfassen kann, das nicht wahr ist, insofern es erfaßt wird, d. i. insofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnißvermögen uns gegeben hätte, das verkehrt wäre und Falsches für Wahres ergriffe. Es schwindet daher jezt der frühere Zweifel, der in uns deßwegen entstund, weil wir nicht wußten, ob wir nicht vielleicht eine solche Natur hätten, die uns selbst im Evidentesten täuschte. Durch die Gewiß-

heit von der Realität und Wahrhaftigkeit Gottes werden wir darum jezt auch gewiß, daß materielle Dinge existiren, denn die Vorstellungen von den materiellen Dingen produciren wir nicht aus uns selbst, sie entstehen im Gegentheil oft wider unsern Willen und ohne daß wir dabei mitthätig sind, wir sehen vielmehr klar ein, daß sie von den Dingen selbst herkommen, Gott würde uns daher täuschen, wenn sie anders woher als von den Dingen selbst in uns kämen, und es existiren folglich materielle Dinge. Alle Gewißheit der Erkenntniß, alle objective Wahrheit hängt daher allein von der Erkenntniß Gottes ab, so daß man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wissen kann [11]). Aber ebendeßwegen entsteht nun die weitere Hauptfrage, woher dem Geist die Idee Gottes selbst kommt, und die Gewißheit seiner objectiven Existenz?

Bei der Beantwortung dieser Frage geht Cartesius von den Ideen aus, die wir in uns vorfinden. Sofern die Ideen, welche theils angeboren, theils von aussen gekommen, theils von uns selbst gebildet sind, nur gewisse Arten oder Bestimmungen meines Denkens sind, erkenne ich unter ihnen keine Ungleichheit, und alle scheinen von mir auf gleiche Weise hervorgebracht zu werden, sofern aber jede einen andern Gegenstand vorstellt, zeigt sich, daß sie sehr verschieden sind. Denn ohne Zweifel sind die, welche nur Substanzen vorstellen, mehr als die, welche nur Bestimmungen und Accidenzen derselben vorstellen, jene haben, so zu sagen, mehr objective Realität als diese. Nun ist es aber durch die Vernunft gewiß, daß aus Nichts Nichts werden kann, noch auch das Vollkommene aus dem minder Vollkommenen, als aus seiner wirklichen Ursache hervorgehen; denn kein Ding, noch irgend

11) Princ. philos. I, 29 f. Meditat. IV. De vero et falso. Meditat. V. De essentia rerum materialium et de Deo, quod existat. Meditat. VI. De rerum materialium existentia et reali mentis a corpore distinctione.

eine wirklich existirende Perfection (d. h. nichts Positives), kann Nichts, oder ein nicht existirendes Ding zur Ursache seiner Existenz haben, vielmehr muß alles, was von Realität oder Perfection in irgend einem Dinge ist, **formaliter** (d. h. so daß die Ursache nur enthält, was die Wirkung) oder **eminenter** (so daß die Ursache mehr enthält) in seiner ersten, wirklichen Ursache enthalten seyn. Daraus folgt, daß die objective Realität unserer Ideen eine Ursache erfordert, in welcher diese Realität wirklich, **formaliter** oder **eminenter**, enthalten ist. Und dieß gilt nicht blos von der wirklichen Realität der Dinge, sondern ebenso von den Ideen, in welchen nur die objective oder vorgestellte Realität in Betracht kommt [12]. Daß eine Idee gerade diese bestimmte objective Realität hat, und nicht eine andere, das muß sie von einer Ursache haben, in welcher wenigstens soviel wirkliche Realität ist, als sie objective hat. Denn gesezt, es fände sich in einer Idee etwas, was nicht in ihrer Ursache ist, so hätte sie ja dieses vom Nichts. Von jeder Idee aus muß man, wenn gleich auch eine Idee aus der andern entstehen kann, endlich auf eine kommen, deren Ursache als ein Archetyp erscheint, in welchem alle Realität, die in der Idee nur objectiv ist, **formaliter** enthalten ist. Wenn nun eine Idee in mir ist,

12) Cartesius unterscheidet die *realitas actualis* oder *formalis* von der *realitas objectiva*. Die objective Realität würden wir im Gegensaz zur formalen oder wirklichen eher die subjective nennen. *Per realitatem objectivam ideae*, sagt Cartesius (Rationes more geometr. dispositae, Def. III.), *intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea; — nam quaecunque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective.* Vgl. Responsio ad primas object. S. 53.: *esse objective non aliud significat, quam esse in intellectu eo modo, quo objecta in illo esse solent.* Ueber denselben Sprachgebrauch bei den Scholastikern vgl. Th. II. S. 871.

deren objective Realität so groß ist, daß ich gewiß weiß, in mir sey nicht so viel Realität wirklich enthalten, ich selbst könne also auch nicht Ursache dieser Idee seyn, so folgt daraus nothwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß etwas noch existirt, welches die Ursache jener Idee ist; findet sich daher keine solche Idee in mir, so habe ich auch gar keinen Grund, irgend eines von mir verschiedenen Dinges Existenz anzunehmen. Was nun die Ideen betrifft, die ich in mir vorfinde, so konnten die Ideen von andern Menschen, von Thieren und Engeln leicht aus den Ideen zusammengesezt werden, die ich von mir selbst, von Gott und von den körperlichen Dingen habe, wenn es auch ausser mir gar keine Menschen, Thiere, Engel gäbe. In den Ideen der körperlichen Dinge ist vieles so verworren und unklar, daß ich dafür keinen Urheber ausser mir anzunehmen habe, anderes, was deutlich und klar ist, kann ich aus der Idee meiner selbst entlehnt haben, das Uebrige kann wenigstens eminenter in mir enthalten seyn, weil es nur Bestimmungen der Substanz sind, ich aber selbst Substanz bin. Es bleibt also nur die Idee Gottes übrig, in Ansehung welcher zu untersuchen ist, ob sie etwas enthält, was ich nicht selbst hervorbringen kann. Gott ist die unendliche Substanz, von welcher sowohl ich, als auch alles Andere, was existirt, geschaffen ist. Weil wir nun die Idee Gottes in uns haben, so können wir mit Recht fragen, was die Ursache dieser Idee ist, denn wir finden, daß sie so groß ist, daß sie nur von einem Wesen uns eingepflanzt seyn kann, welches die Fülle aller Vollkommenheiten in sich hat, d. h. nur von einem wirklich existirenden Gott; das Vermögen, eine vollkommnere Natur, als die meinige ist, zu denken, kann ich nur von jemand haben, dessen Natur wirklich vollkommener ist. Alle Eigenschaften Gottes zeigen, je mehr ich sie betrachte, daß die Idee von ihnen nicht von mir allein hervorgebracht seyn kann. Denn wenn gleich eine Idee von einer Substanz in

mir seyn kann, weil ich selbst eine Substanz bin, so doch nicht die einer unendlichen Substanz, da ich endlich bin, eine solche kann nur durch eine wirklich unendliche Substanz in mir hervorgebracht seyn. Und man muß nicht denken, daß der Begriff des Unendlichen durch Abstraction und Negation gewonnen ist, so wie etwa Finsterniß Negation des Lichts ist, vielmehr sehe ich, daß das Unendliche mehr Realität enthält, als das Endliche, und daß darum der Begriff des Unendlichen gewissermassen früher in mir seyn muß, als der des Endlichen. Da ich nun eine klare und bestimmte Idee von der unendlichen Substanz habe, und diese mehr objective Realität hat, als jede andere, so ist keine, an welcher zu zweifeln ich weniger Ursache hätte. Da ich also weiß, daß die Idee Gottes mir von Gott gekommen ist, so ist nur noch zu bestimmen, auf welche Weise ich sie von Gott empfangen habe. Ich habe sie weder aus den Sinnen geschöpft, noch ist sie mir unwillkührlich aus ihnen gekommen, wie die Ideen des Sinnlichen, auch habe ich sie nicht erdichtet, denn ich kann von ihr weder etwas hinwegnehmen, noch etwas zu ihr hinzusezen, es bleibt daher nichts übrig, als daß sie mir angeboren ist, ebenso wie mir die Idee meiner selbst angeboren ist [13]).

Kann die Idee Gottes den Grund ihrer Realität nur ausserhalb des Bewußtseyns haben, so ist schon durch die Nachweisung des Ursprungs dieser Idee die objective Existenz Gottes dargethan. Ich würde mir ja der Idee Gottes nicht bewußt seyn, wenn dieses Bewußtseyn nicht das reale Seyn Gottes zu seiner nothwendigen Voraussezung hätte. Es ist der Schluß von der Wirkung auf die Ursache, nur ist, wie sonst das kosmologische Argument von der Welt überhaupt, als dem Abhängigen und Zufälligen ausgeht, hier das Bewußtseyn des Subjects selbst, eine Idee, als Bestimmung

13) Medit. III. de Deo, quod existat.

desselben, der Ausgangspunct des Beweises. Weil das Bewußtseyn als Gottesbewußtseyn einen Inhalt hat, welchen es nicht aus sich selbst haben kann, kann dieser Inhalt, die Idee Gottes, nur von Gott selbst in das Bewußtseyn gesezt seyn. Diesem Argument stellt jedoch Cartesius noch das andere zur Seite, welches das Daseyn Gottes aus dem Begriffe Gottes selbst nachzuweisen sucht [14]). Unter allen Ideen, welche der Geist in sich hat, erkennt er nur in der höchsten Idee des absolut intelligenten, mächtigen und vollkommenen Wesens die Existenz nicht blos als möglich und zufällig, wie in den Ideen von allem Andern, dessen er sich deutlich bewußt ist, sondern als schlechthin nothwendig und ewig. Und so wie er daraus, daß es in der Idee des Dreiecks liegt, daß seine drei Winkel zwei Rechten gleich sind, weiß, daß es in jedem Dreieck sich so verhält, so schließt er mit Nothwendigkeit daraus, daß zum Begriff des vollkommensten Wesens nothwendig die Existenz gehört, auf seine wirkliche Existenz. Keine einzige andere Idee, die der Geist in sich findet, enthält die nothwendige Existenz, von der Idee des höchsten Wesens aber läßt sich die Existenz ohne Widerspruch nicht trennen. Nur unsere Vorurtheile hindern uns dieß einzusehen. Weil wir nämlich gewohnt sind, bei allen Dingen ihr Wesen oder ihren Begriff von ihrer Existenz zu unterscheiden, ferner, weil wir uns oft nach unserer Willkür Ideen machen, so geschieht es leicht, daß wir bei der Betrachtung des höchsten Wesens zweifelhaft werden, ob die Idee desselben nicht auch eine solche willkürlich ersonnene sey, oder wenigstens eine solche, zu deren Begriff die Existenz gehört [15]).

14) So unterscheidet Cartesius (Resp. ad primas object. S. 62.) diese beiden Argumente: *duae tantum sunt viae, per quas possit probari Deum esse, una nempe per effectus, et altera per ipsam ejus essentiam, sive naturam.*

15) Princ. philos. I, 14. Vgl. Medit. V. S. 32.: *Ex eo, quod*

Das Hauptgewicht legt Cartesius bei diesem Argument mit Recht darauf, daß es sich mit dem Seyn des Absoluten ganz anders verhält, als mit dem Seyn des Endlichen, daß es zum Begriff der endlichen zufälligen Dinge gehört, daß die Existenz nur auf zufällige Weise mit ihrem Begriff verbun-

---

non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur, existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra, quia ipsius rei, nempe existentiae Dei necessitas me determinat ad hoc cogitandum; neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est, equum vel cum alis vel sine alis imaginari. Neque etiam hic dici debet, necesse quidem esse, ut ponam Deum existentem, postquam posui illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis, sed priorem positionem necessariam non fuisse. — Nam quamvis non necesse sit, ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare atque ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est, ut illi omnes perfectiones attribuam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam, quae necessitas plane sufficit, ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere, quemadmodum non est necesse, me ullum triangulum unquam imaginari u. s. w. Somit wäre es doch nur willkürlich, sich die Idee des Absoluten zu denken, was offenbar ebenso der Idee des Absoluten widerspricht, als die Existenz von ihr zu trennen. Cartesius sagt aber nachher doch: *non modo de eo aeque certus sum ac de omni alio quod certissimum videtur, sed praeterea etiam animadverto ceterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit.*

den ist, während dagegen in dem absoluten Wesen die Existenz mit dem Begriff durch ein unzertrennliches Band der Einheit verknüpft ist. Die Existenz des absoluten Wesens kann nicht blos als eine mögliche gedacht werden. Als das absolute Wesen muß es auch die absolute Macht in sich haben, durch sich selbst zu existiren [16]).

---

16) Resp. ad primas object. S. 60.: *Distinguendum est inter existentiam possibilem et necessariam, notandumque in eorum quidem omnium, quae clare et distincte intelliguntur, conceptu, sive idea, existentiam possibilem contineri, sed nullibi necessariam, nisi in sola idea Dei. Qui enim ad hanc diversitatem, quae est inter ideam Dei et reliquas omnes, diligenter attendent, non dubito, quin sint percepturi, etiamsi ceteras quidem res nunquam intelligamus nisi tanquam existentes, non tamen inde sequi illas existere, sed tantummodo posse existere, quia non intelligimus necesse esse, ut actualis existentia cum aliis ipsarum proprietatibus conjuncta sit. Ex hoc autem, quod intelligamus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam, sequi omnino Deum existere. — Quia cogitare non possumus ejus (entis summe potentis) existentiam esse possibilem, quin simul etiam ad immensam ejus potentiam attendentes agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus, ipsum revera existere.* Gegen das anselm'sche Argument, wie es Thomas von Aquino gefaßt hat: *Intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id, quo majus significari non potest, sed est majus, esse in re et intellectu, quam esse in intellectu tantum, ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur Deum esse in re et intellectu,* wendet Cartesius a. a. O. S. 60. ein, es sey hier *manifestum vitium in forma; concludi enim tantum debuisset: ergo intellecto, quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari, Deum esse in re et in intellectu, atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum.* Sein

In der Idee Gottes, als des an sich existirenden Wesens hat die vom Selbstbewußtseyn ausgehende Philosophie des Cartesius, wenn wir ihr in dem bisher entwickelten Zusammenhang folgen, ihren höchsten Punct erreicht. Aber was ist denn nun, müssen wir noch fragen, der durch Cartesius geschehene wesentliche Fortschritt, was ist es, wodurch er in der Geschichte der Philosophie und somit auch der speculativen Theologie Epoche macht? Daß dieß weder in seinen Argumenten für das Daseyn Gottes, in welchen er ja nichts wesentlich Neues gibt, sondern höchstens durch schärfere Hervorhebung der Hauptmomente die Form verbessert hat, noch auch in demjenigen, was er über den Unterschied der beiden Substanzen, der denkenden und ausgedehnten, oder den Gegensaz von Seele und Leib lehrt, gefunden werden kann, versteht sich von selbst. Er kann seine speculative Bedeutung einzig nur in seinem cogito ergo sum haben; um nun aber näher zu bestimmen, worin seine eigentliche Bedeutung besteht, müssen wir das von ihm zum Princip seiner Philosophie ge-

---

Argument dagegen sey: *Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari, sed postquam satis accurate investigavimus, quid sit Deus, clare et distincte intelligimus, ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere, ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat.* Welcher wesentliche Unterschied ist aber zwischen diesem *affirmare* und jenem *intelligitur significari?* Ist nicht das Eine wie das Andere die Aussage des Begriffs oder des den Begriff in sich Habenden, daß zum Begriff die Existenz gehört? Daß es aber immer nur eine Aussage ist, oder ein Gedachtes, das als Gedachtes zugleich an sich existiren soll, dieß eben ist das Subjective, das von diesem Argument in einer solchen Form nicht hinwegzubringen ist. Vgl. Th. II. S. 382.

machte Denken, das als Denken die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns ist, in seinem Verhältniß zur Idee Gottes betrachten. Hat dieses Princip die absolute Bedeutung, welche ihm, wie gezeigt worden ist, gegeben werden muß, so steht ja hier Absolutes gegen Absolutes, das absolute Ich gegen die Absolutheit Gottes, und es kann nicht anders seyn, als daß das Eine gegen das Andere zurücktreten muß. Ist das **cogito ergo sum**, das mit dem Seyn identische Denken, das Selbstbewußtseyn, wie es Cartesius bestimmt, das Allergewisseste und Allerrealste, wie kann es seine Gewißheit und Realität erst durch ein Anderes haben, oder wie kann dieses reine Ich, das von allem abstrahiren, alles, was es nicht selbst ist, negiren kann, sich selbst aber immer zur Voraussezung seines Abstrahirens und Negirens machen muß, selbst etwas Anderes zur Voraussezung haben, durch das es selbst erst gesezt ist? Gäbe es etwas, was ich nicht negiren, dessen Realität ich nicht hinwegdenken kann, so wäre ja das Denken des Ich nicht das Allergewisseste und Allerrealste, es wäre nicht so absolut, als es der Voraussezung nach seyn soll, das **cogito ergo sum** wäre nicht mehr diese unmittelbare unzertrennliche Einheit des Denkens und Seyns, weil es doch ein Seyn gibt, das ausserhalb meines Denkens und ohne mein Denken ist. Es ist schon bemerkt worden, daß Cartesius, was eben nicht sowohl eine zu tadelnde Inconsequenz, als vielmehr das Negative seines Standpuncts ist, von dem reinen Ich seines **cogito ergo sum** wieder zum empirischen herabsteigt. Wenn demnach dem reinen absoluten Ich gegenüber auch Gott nicht an sich ist, sondern nur insofern, als das Ich von ihm weiß, so ist nun umgekehrt nur Gott an sich und das Ich durch Gott gesezt, wie ja Cartesius ausdrücklich von der **idea mei ipsius** als einer **innata** spricht [17]), somit sein **cogito ergo sum** durch Gott

17) Medit. III. S. 24.

gesezt seyn läßt. Allein das Eigenthümliche des Cartesianischen Standpuncts besteht nun eben darin, daß das Ich ungeachtet seiner Degradirung sich doch immer wieder in der ihm an sich zukommenden Absolutheit geltend macht, so daß der an sich seyende Gott nicht wahrhaft an sich, sondern wenn auch nicht durch das Ich, doch wenigstens nur für das Ich ist. Man bedenke nur, welche Stellung die Lehre von Gott bei Cartesius hat, und in welchem Zusammenhang und in welchem Interesse er auf die Idee Gottes kommt. Weil ihm nämlich die Selbstgewißheit des Ich nicht so genügt, wie sie ihm genügen sollte, wenn das Selbstbewußtseyn des Ich das Allergewisseste und Allerrealste, und die mit der Selbstgewißheit des Ich identische Gewißheit dessen, was nicht das Ich ist, der Maasstab aller Realität seyn soll, oder weil ihm der Zweifel, von welchem er ausgeht und auf sein **cogito ergo sum** kommt, selbst wieder zweifelhaft wird, ohne daß er den Zweifel durch seine Negation zu überwinden im Stande ist, weil er demnach über die Absolutheit des Ich hinausgeht, und auf dem Standpunct des absoluten Ich doch wieder nach einer ausserhalb des Ich vorhandenen und von ihm unabhängigen Realität fragen zu müssen glaubt, wie wenn in dem Denken und Wissen des Ich nicht auch alles Seyn für dasselbe enthalten wäre, deßwegen also muß Gott gleichsam ins Mittel treten, und dem Ich die Bürgschaft geben, daß den Vorstellungen, die den Inhalt des Bewußtseyns ausmachen, nicht blos die Gewißheit des Bewußtseyns, sondern auch objective äussere Realität zukommt [18]).

---

18) Princ. philos. I, 13.: *Cum mens, quae se ipsam novit, et de aliis omnibus rebus adhuc dubitat, undiquaque circumspicit ut cognitionem suam ulterius extendat* (um also seine Erkenntniß zu erweitern, aber dieser Drang nach Erweiterung der Erkenntniß ist schon das Verlassen des ursprünglichen Standpuncts, das Hinübertreten aus der Sphäre

Gott ist demnach nur für das Ich, weil es für das Ich, wenn Gott nicht wäre, keine objective Realität geben würde,

---

der Subjectivität in die der Objectivität), *primo quidem invenit apud se multarum rerum ideas, quas quamdiu tantum contemplatur, nihilque ipsis simile extra se esse affirmat nec negat, falli non potest. — Sed quia — recordatur se nondum scire, an forte talis naturae creata sit, ut fallatur etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent* (warum dieser Zweifel, welcher ja selbst das *cogito ergo sum* wieder in Zweifel stellt? Ist dieß nicht deutlich ein Aufgeben dieses Princips, um über dasselbe ein anderes zu stellen?), *videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit.* Vgl. Medit. III. S. 15.: *Ego sum res cogitans, id est, dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens, ut enim ante animadverti, quamvis illa, quae sentio vel imaginor extra me fortasse nihil sint, illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus. Atque his paucis omnia recensui, quae vere scio, vel saltem, quae me scire hactenus animadverti! Nunc circumspiciam diligentius* (hier tritt nun schon der Zweifel an der Realität des Selbstbewußtseyns ein), *an forte adhuc apud me alia sint, ad quae nondum respexi: sum certus, me esse rem cogitantem, numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo, quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquod, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset, ac proinde* (dieses *proinde* ist sehr unvermittelt) *jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio* (hier ist demnach

deßwegen muß Gott seyn, um dem Ich zu bewahrheiten, zu bestätigen, zu affirmiren, was es zuvor schon weiß, weil ihm noch das rechte Vertrauen zu sich selbst fehlt; Gott ist, so betrachtet, wie es an sich zu seinem Begriff gehört, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, aber diese Einheit ist hier, was nicht übersehen werden darf, nicht aus dem Begriff Gottes an sich entwickelt, sondern nur um des Ich willen angenommen, nur im Interesse des Ich postulirt, und Gott selbst ist so in Wahrheit nichts anders als ein Postulat des Selbstbewußtseyns [19]). Es ist in der That sehr beachtens-

---

wieder das Princip des Selbstbewußtseyns ausgesprochen, allein es soll doch nicht gelten). *Verum tamen multa prius ut omnino certa et manifesta admisi, quae tamen postea dubia esse deprehendi. — Aliud quiddam erat, quod affirmabam, quodque etiam ob consuetudinem credendi clare me percipere arbitrabar, quod tamen revera non percipiebam, nempe res quasdam extra me esse, a quibus ideae istae procedebant, et quibus omnino similes erant, atque hoc erat, in quo vel fallebar, vel certe si verum judicabam, id non ex vi meae perceptionis contingebat* (daß es also auch ein objectiv Aeusseres gibt, ein Daseyn ausserhalb des Bewußtseyns, ist es, was das Ich um die Gewißheit seines Selbstbewußtseyns bringt. Aber warum kommt das Ich so aus sich heraus, wenn es doch so fest und sicher in sich war?). — *Quoties vero ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo.* Hier erfaßt sich demnach das Selbstbewußtseyn wieder in seinem absoluten Mittelpunct, aber es kommt nicht bälder zu seiner Ruhe, als bis es die Frage untersucht, *an sit Deus, et si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse.*

19) Medit. VI. S. 35.: *Non enim dubium est, quin Deus sit capax ea omnia efficiendi, quae ego sic percipiendi*

werth, daß schon in dem ersten Begründer der neuern, auf dem Princip des Selbstbewußtseyns beruhenden Philosophie das Bewußtseyn sich dieselbe Stellung zur Idee Gottes gibt, welche in der Folge eine so allgemeine und durchgreifende geworden ist. Gott erscheint schon hier als Postulat, als theoretisches Postulat, wie er später zu einem practischen gemacht worden ist, und das Verhältniß, das hier zwischen Cartesius und Kant stattfindet, ist ein so analoges, daß sich daraus erst der eigenthümliche Standpunct des Cartesius recht begreifen läßt. Wie Kant an sich zwar das Absolute in die Sittlichkeit sezte, sodann aber doch wieder der Sittlichkeit die Glückseligkeit gleichstellte, und um die Harmonie der Sittlichkeit und der Glückseligkeit zu realisiren, das Daseyn Gottes nöthig hatte, so ist bei Cartesius zunächst zwar die Selbstgewißheit des Ichs das Absolute, damit aber die subjective Gewißheit auch zur objectiven Wahrheit wird, muß Gott es seyn, durch welchen das Subjective auch ein Objectives wird. Der eigentliche Beweis, auf welchem bei Cartesius die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes beruht, ist daher eben diese theoretische Forderung, daß es eine objective Realität, oder eine Einheit des Subjectiven und Objectiven geben muß, und wenn auch Cartesius, wie wenn dieß nicht das Hauptmoment wäre, das Daseyn Gottes erst auf andere Weise durch die schon entwickelten zwei Argumente zu beweisen sucht, so läßt sich leicht zeigen, welche geringe Beweiskraft diese Argumente auf seinem Standpunct, was gleich-

---

sum capax, nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc, quod illud a me distincte percipi repugnaret. Weil es also ein Widerspruch wäre, wenn das, was ich mir klar vorstelle, nicht objectiv real wäre, muß ihm Gott diese Realität geben, und Gott ist seinem Begriff nach die Capacität, das zu verwirklichen, wovon ich die subjective Capacität bin.

falls zum Characteristischen desselben gehört, haben können. Wenn Cartesius in seinem ersten Argument so argumentirt: weil das Ich die Idee Gottes nicht aus sich selbst haben kann, so muß Gott als die reale Ursache des Bewußtseyns seiner Idee existiren, — so kommt dieß in Widerspruch damit, daß Cartesius das Daseyn Gottes im theoretischen Interesse des Ich postulirt. Ist Gott für das Ich, muß er um des Ich willen seyn, weil es sonst keine objective Realität für das Ich geben würde, so ist das Ich das Substanzielle und Gott ist nur durch das Ich gesezt, ist nur eine Voraussezung des Ich. Wird dagegen behauptet, die Idee Gottes ist nur von Gott selbst in das Bewußtseyn des Ich gesezt, so wird dadurch dem Ich überhaupt alles Bewußtseyn des Absoluten abgesprochen, aber ebendamit fällt auch die absolute Gewißheit des cogito ergo sum. Das Ich kann nicht mehr auf absolute Weise von sich sagen: mein Denken ist mein Seyn; nicht blos die objective Realität seines Wissens, auch die Selbstgewißheit seines Selbstbewußtseyns kann in ihm nur von Gott gesezt seyn, und es weiß von sich, nur sofern es von Gott weiß, und Gott dieses Wissen ihm gegeben hat, sein Wissen von sich ist eigentlich nur das Wissen Gottes in ihm. Der Standpunct des cogito ergo sum ist hiemit aufgehoben, soll er also aufrecht erhalten werden, so muß auch dem Ich sein absolutes Wissen von sich selbst bleiben, und Gott kann entweder, wenn er seyn soll, nur eine Voraussezung des Ich seyn, oder das Ich bedarf dieser Voraussezung gar nicht (wie dieß auch bei Kant auf dieselbe Weise ist). Es ist demnach ein Widerspruch, wenn das Ich selbst als absolutes gesezt ist, zu behaupten, daß es für das Ich nichts Absolutes geben könne, ausser sofern es von Gott in ihm gesezt ist. Die Absolutheit des Ich und sein Gesetztseyn durch Gott sind widerstreitende Bestimmungen [20]). Auf gleiche

---

20) Erdmann (a. a. O. S. 291.) will die beiden Principien des

Weise verhält es sich auch mit dem andern Argument. Es kommt dabei alles darauf an, daß der Begriff Gottes auch sein Seyn ist. Aber diese Einheit des Seyns und Wesens gilt ja auch vom Ich. Wie das Seyn zum Begriff oder Wesen Gottes gehört, so ist das Ich die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, und wenn diese Einheit das Absolute ist, so ist das Ich so absolut als Gott [21]). Es

---

Cartesius dadurch vereinigen, daß er zwischen einem *principium cognoscendi* und einem *principium essendi* unterscheidet. „Das Princip aller Gewißheit ist: *cogito ergo sum*, in diesem Princip wurzelt sogar die Gewißheit Gottes. Weil aber Gott die Ursache von Allem ist, so muß auch die Gewißheit Gottes ihren Grund in Gott haben. Dieser Widerspruch löst sich so: Ich ist sich seiner bewußt, weil das Selbstbewußtseyn ihm angeboren, d. h. von Gott ihm gegeben ist, so ist also die Gewißheit Gottes allerdings von Gott, aber nur mittelbar. Zuerst ist mir gewiß das erste Princip, *sum cogitans*, dann wird daraus bewiesen das zweite Princip, Gott; von diesem Princip zeigt sich's, daß es das alles Sezende ist, also ist auch das, was zunächst das erste war, nur das Gewisseste, das seine Realität, sein Seyn auch nur von Gott hat. So wahr Ich ist, so wahr ist Gott, denn Ich ist das Princip aller Gewißheit, aber nur durch Gott ist das Ich, und so ist auch das erste Princip nur eine durch Gott gesezte, d. h. angeborene Wahrheit." Allein wenn das Leztere ist, wenn also das Ich nur der Durchgangspunct für die sich selbst sezende Gewißheit Gottes ist, so ist das Ich auch kein Princip der Gewißheit. Soll das Ich das Princip aller Gewißheit seyn, so kann es nicht schlechthin gesezt seyn. Diese Duplicität des Princips ist aus Cartesius nicht hinwegzubringen, darum bleibt auch der Widerspruch, aber dieser Widerspruch ist sein Standpunct.

21) *Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est*, sagt Cartesius Medit. II. S. 10. Nun sezt er freilich hinzu: *quamdiu autem? nempe quamdiu cogito, nam forte etiam fieri posset, si cessarem*

steht also hier wieder Absolutes gegen Absolutes und es entsteht erst die Frage, auf welcher Seite das wahrhaft Absolute ist. So wie das ontologische Argument auch von Cartesius gefaßt wird, hängt ihm immer noch der wesentliche Mangel an, daß der mit dem Seyn identische Begriff Gottes sich seiner Abstractheit nicht entschlagen kann. Es ist nicht der concrete sich selbst sezende Begriff, sondern nur der im Bewußtseyn des denkenden Subjects gesezte Begriff, welcher als Gedachtes die Einheit des Begriffs und Seyns ist [22]).

Dieß führt uns auf den lezten Punct, welcher hier noch in Betracht kommt. Das Große des Aufschwungs, welchen

---

ab omni cogitatione, ut illico totus desinerem; wenn aber das Ich von Allem abstrahiren, Alles negiren kann, so kann es auch alle Schranken der Zeit und der Endlichkeit in sich aufheben. *Nihil nunc admitto,* fährt er fort, *nisi quod necessario sit verum: sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae, sum autem res vera, et vere existens, sed qualis res? dixi, cogitans.*

22) *Quod clare et distincte intelligimus,* sagt ja Cartesius in der oben S. 484. angeführten Stelle, *pertinere ad alicujus rei naturam etc. ergo possumus de Deo affirmare, quod existat.* Es ist bemerkenswerth, daß Cartesius immer wieder ein Mißtrauen gegen dieses Argument äussert. *Fateor,* sagt er Resp. ad pr. obj. S. 60., *esse difficultatem non parvam. — Neque hic diffitebor, hoc argumentum tale esse, ut qui non omnium, quae ad ejus probationem faciunt, recordabuntur, facile illud pro sophismate sint habituri, et ideo me initio nonnihil dubitasse, an illo uti deberem, ne forte iis, qui ipsum non caperent, occasionem darem de reliquis etiam diffidendi.* Weil es aber nur zwei Beweise für das Daseyn Gottes gebe, so habe er nach der Entwicklung des erstern, den andern nicht ganz übergehen zu dürfen geglaubt.

Cartesius der Philosophie gab, ist, daß er in seinem cogito ergo sum das Wesen des Geistes erfaßte, und das ganze Wesen des Geistes in das Denken sezte. Der Geist ist seinem wesentlichen Begriffe nach das Denken, das denkende, seiner selbst sich bewußte Ich, dessen Substanz das Denken ist, weil es von allem nur nicht von seinem Denken, als dem untrennbarsten Element seines Wesens abstrahiren kann. Das Wesen des Denkens selbst aber sezte Cartesius, nicht wie man es bisher nahm, in das Vorstellen, in welchem entweder der Vorstellende sich selbst im Bilde anschaut, oder die Dinge, die der Gegenstand seiner Vorstellung sind, sich reflectiren, wobei demnach nur auf die Einheit des Denkens mit dem Gedachten gesehen wird [23]), sondern wesentlich in das Unterscheiden, daß der Geist nur dadurch Geist ist, daß er von allem andern, was er nicht selbst ist, sich unterscheidet, und in dieser Abstraction und Lostrennung von allem Aeussern sich nur auf sich selbst beziehen, sich rein nur aus sich selbst erkennen kann, weßwegen in der Philosophie des Cartesius der wesentliche substanzielle Unterschied des Geistes vom Körper, oder der Seele vom Leib eine so wichtige Bedeutung hat. Ist das Denken als ein sich Unterscheiden bestimmt, so ist es dadurch erst das concrete selbstbewußte Denken, weil kein Selbstbewußtseyn möglich ist, ohne daß das seiner selbst sich bewußte Ich von einem Andern sich unterscheidet. In ihrem cogito ergo sum und in der in ihm mit aller Schärfe und Bestimmtheit erkannten Wahrheit, daß das Wesen des Geistes Bewußtseyn und als Bewußtseyn Unterscheiden, und die durch den Unterschied vermittelte Einheit des Denkens und Seyns ist, hat sich daher die Philosophie des Cartesius zur wahren Geistes-Philosophie erhoben. So groß aber dieser Fortschritt ist, so wenig ist doch dadurch für den Begriff Gottes gewonnen worden. Cartesius hat es sich nirgends zur

23) Vgl. Thl. II. S. 390 f.

Aufgabe gemacht, den von ihm zuerst entwickelten concreten Begriff des Geistes auch in das Wesen Gottes selbst zu sezen. Wenn er auch von Gott sagt, es sey gewiß, daß er kein Körper sey [24]), und ihn ausdrücklich die ungeschaffene geistige Substanz nennt [25]), so kommt er doch nicht über den abstracten Begriff der unendlichen Substanz hinweg. Daß, wenn das Wesen des Geistes Denken, Bewußtseyn, Unterscheiden ist, in dem Begriff des Geistes auch das Wesen Gottes sich aufschließen muß, hievon hat er noch keine Ahnung, er wendet hier nur die schlechten Kategorien des Endlichen und Unendlichen an: weil Gott das Unendliche, der Mensch das Endliche ist, so findet zwischen beiden ein völlig inadäquates Verhältniß statt, und der Mensch kann in seiner Endlichkeit von Gott nur wissen, was Gott ihm selbst offenbart, ja er scheut sich sogar nicht, die von ihm zuerst in ihrem immanenten Princip erfaßte Philosophie dem äusserlichsten Offenbarungsglauben hinzugeben [26]).

---

24) Princ. philos. I, 23.

25) A. a. O. I, 54.

26) Princ. phil. I, 24.: *Quia Deus solus omnium, quae sunt, aut esse possunt, vera est causa, perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. Quod ut satis tuto et sine errandi periculo aggrediamur, ea nobis cautela est utendum, ut semper quam maxime recordemur, et Deum auctorem rerum esse infinitum et nos omnino finitos. Ita si forte nobis Deus de se ipso, vel aliis aliquid revelet, quod naturales ingenii nostri vires excedat, qualia jam sunt mysteria incarnationis et trinitatis, non recusabimus illa credere, quamvis non clare intelligamus, nec ullo modo mirabimur, multa esse, tum in immensa ejus natura, tum etiam in rebus ab eo creatis, quae captum nostrum excedant. Ita*

Zweites Kapitel.
Das System des Spinoza.

Die Elemente, aus welchen das für die Geschichte der Philosophie und der speculativen Theologie gleich bedeutungsvolle System Spinoza's hervorging, sind schon in der Philosophie des Cartesius enthalten, es ist die nothwendige Consequenz aus den schon von Cartesius aufgestellten Prämissen. Die Elemente der cartesianischen Philosophie sind auf der einen Seite das cogito ergo sum, als das Prinzip des Selbstbewußtseyns, auf der andern Gott und die beiden von einander unterschiedenen Substanzen, die denkende und die ausgedehnte. Es kommt hier zunächst das Verhältniß in Betracht, in welchem Gott als die unendliche Substanz zu den beiden endlichen Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, steht. Gott ist die unendliche Substanz, zu deren Begriff unmittelbar das Seyn gehört, Gott ist also das absolute, substanzielle Seyn, ausser welchem es kein anderes Seyn geben kann; so lange aber Gott, als die unendliche Substanz, von den endlichen Substanzen durch die ganze zwischen dem Endlichen und Unendlichen liegende Kluft getrennt ist, ist das unendliche Seyn Gottes ohne alle Realität und Wirklichkeit, denn alles reale wirkliche Seyn theilt sich in die beiden Substanzen, die denkende und die ausgedehnte, so daß nichts wahrhaft existiren kann, was nicht entweder Denken oder Ausdehnung ist. Gott ist ein bloßes Abstractum, welchem noch der concrete Inhalt, alle lebendige Wirk-

---

nullis unquam fatigabimur disputationibus de infinito: nam sane cum simus finiti, absurdum esset nos aliquid de ipso determinare, atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. So schließt er denn auch seine Principien der Philosophie mit der Erklärung: *haec omnia ecclesiae catholicae auctoritati submitto.*

lichkeit fehlt, die beiden Substanzen sind zwar von ihm geschaffen, aber er selbst ist an sich weder Denken noch Ausdehnung, und wenn auch Cartesius, wie schon bemerkt worden ist, Gott die unendliche denkende Substanz nennt, so ist auch dieß ein völlig inhaltsleerer Begriff. Es ist daher hier noch ein Widerspruch im Begriff Gottes: das an sich seyende unendliche Wesen hat noch keine wirkliche Existenz, der abstracte Begriff muß erst aus seiner Abstractheit heraustreten, um sich mit einem concreten Inhalt zu erfüllen. Derselbe Widerspruch zeigt sich uns aber auch in Ansehung der beiden endlichen Substanzen. Sie sind Substanzen, aber nur geschaffene, endliche Substanzen, sie sind also als Substanzen zugleich keine Substanzen, weil nur Gott die Eine absolute Substanz ist. Und doch haben sie ihrem Begriffe nach, vermöge des sie bestimmenden wesentlichen Attributs, wahrhaft substanzielles Seyn. Daß jede Substanz nur Eine Haupteigenschaft hat, die ihr Wesen ausmacht, und auf die alle andern Eigenschaften zurückgeführt werden müssen, diesen Begriff des Attributs, welchem zufolge ein Attribut das ist, was jede Substanz wesentlich zu dem macht, was sie an sich ist, so daß sie in ihrem Attribut nur aus sich selbst begriffen werden kann, und keines andern Begriffs bedarf, hat schon Cartesius festgestellt [1]). So sind nun auch die beiden

1) *Non potest*, sagt Cartesius Princ. philos. I, 52., *substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit* (die Existenz für sich hat nichts Concretes, was uns afficiren könnte), *sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa nullaeve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur, sed una tamen*

Substanzen, jede nach ihrem Attribut betrachtet, selbstständig und unabhängig, da ihre Abhängigkeit nur ihre Existenz, nicht aber ihr Wesen selbst betrifft; aber eben darin findet nun das Mißverhältniß statt, daß sie zwar als Attribute substanziell und selbstständig, als Substanzen aber, als geschaffene endliche Substanzen, abhängig sind. Indem wir nun auf diese Weise einerseits eine Substanz ohne Attribute, andererseits Attribute ohne eine ihnen zu Grunde liegende Substanz haben, was ist natürlicher, als daß die noch getrennten und auseinander stehenden Elemente sich zur Einheit des Begriffs zusammenschließen, so daß demnach die endlichen Substanzen die unendlichen Attribute der Einen unendlichen Substanz werden, die nun in ihren Attributen erst zur wahren Realität ihrer Existenz gelangt? Dieß ist der wesentliche, in der Natur der Sache selbst liegende Fortschritt von Cartesius zu Spinoza, durch welchen erst der bei Cartesius noch völlig unvermittelte Widerspruch aufgehoben ist [2]). Es gibt

---

est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi.

2) Cartesius sagt sogar a. a. O. I, 63., was dem spinozistischen Begriff der Substanz noch näher kommt: *facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam omisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim est difficultas in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis* (der Begriff der Substanz für sich ist zu abstrakt, als daß man sich etwas Bestimmtes unter ihm denken könnte), *quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt* (sind Den-

demnach nur Eine Substanz, wie ja auch nach Cartesius Gott die Eine absolute Substanz ist, und es gibt Attribute in dem von Cartesius bestimmten Sinn, aber die Kluft, die bei Cartesius noch zwischen beiden liegt, und die Substanz zu einem inhaltsleeren Abstractum, und die Attribute zu substanzlosen Realitäten macht, ist verschwunden. Schwieriger ist es, auch in dem **cogito ergo sum** des Cartesius einen gleichen Zusammenhang zwischen ihm und Spinoza nachzuweisen. Je mehr nun bei Spinoza alle Realität in die Eine absolute Substanz fällt, desto mehr scheint das Prinzip des Selbstbewußtseyns, das Ich, das selbst die substanzielle Einheit des Denkens und Seyns seyn soll, zurücktreten zu müssen. Und doch läßt sich nicht annehmen, daß das in Cartesius so energisch hervorgetretene Prinzip schon in Spinoza seine Bedeutung wieder verloren habe. Es ist auch keineswegs geschehen, wie es sich aber hiemit verhält, kann erst durch die Entwicklung des spinozistischen Systems selbst gezeigt werden.

Gott ist die Eine absolute Substanz, unter Substanz aber versteht Spinoza, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dings bedarf, durch welchen es bestimmt werden muß. Der Begriff der Substanz schließt von selbst auch die Existenz in sich. Die Substanz kann nicht von einem Andern hervorgebracht werden, sie ist daher die **causa sui**, unter der **causa sui** aber ist das zu verstehen, dessen **essentia** nothwendig die Existenz in sich schließt, oder zu dessen Natur es

---

ken und Ausdehnung nur ideell von der Substanz verschieden, so sind sie an sich die Substanz oder Attribute derselben), *et non distinctior fit conceptus ex eo, quod pauciora in eo comprehendamus* (wie wenn der Begriff der Substanz für sich genommen wird), *sed tantum ex eo, quod illa, quae in ipso comprehendimus, ab omnibus aliis distinguamus.*

gehört, zu existiren [3]). Die Substanz wäre also nicht Substanz, wenn ihr nicht mit ihrem Begriff auch die Wirklichkeit, die Realität der Existenz zukäme, ebendeßwegen ist sie kein Object der Erfahrung, sondern ihr reales Seyn ist nur das von dem sinnlichen Seyn unterschiedene, mit dem Denken identische Seyn [4]). Auch in Gott sind daher Existenz und Wesen identisch. Was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich auch seine Existenz aus. Weil sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt, und die absolute Vollkommenheit enthält, kann nichts größer seyn, als seine Existenz [5]). Die nähere Bestimmung des Begriffs der Substanz liegt in den Attributen. Unter Attribut ist zu verstehen, was der Verstand von der Substanz erfaßt, als ihr Wesen ausmachend [6]). Das Wesen der Substanz wird also durch das Attribut constituirt. Was von der Substanz gilt, muß also auch vom Attribut gelten, und Spinoza sagt daher auch vom Attribut, wie von der Substanz, daß es durch sich selbst zu begreifen sey. Jedes Attribut drückt die Realität oder das Seyn der Substanz aus. Wenn es nun auch so wenig un-

3) Ethic. I. Def. 1. 3. Propos. 7.

4) Ueber die zum Begriff der Substanz gehörende Identität des Denkens und Seyns ist zu vergleichen was Spinoza Ep. 28. sagt: *Nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex. gr. existentia modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur; ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, quod efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet.*

5) Ethic. I. Prop. 11. Schol.

6) Ethic. I. Def. 4.

gereimt ist, Einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, daß vielmehr alles, was existirt, unter irgend einem Attribut begriffen werden muß, so muß doch jedes Attribut dieselbe Nothwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, die der Substanz selbst zukommt [7]). Substanz und Attribut sind also identisch, das Attribut ist so absolut, wie die Substanz selbst, eine absolute Totalität: worin liegt nun aber der Grund, daß die Eine absolute Substanz gleichwohl verschiedene Attribute hat? Spinoza spricht zwar von unendlichen Attributen [8]), aus welchen die Substanz besteht, legt aber der Einen Substanz nur die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung bei. Wie gehen also diese beiden Attribute aus der Einen Substanz hervor, und warum sind es gerade nur diese zwei Attribute, in welche sich die Eine Substanz theilt? Weder über das Eine noch das Andere hat sich Spinoza näher erklärt; es ist dieß daher einer der schwierigeren Puncte in der Auffassung seines Systems; das Verhältniß der Attribute zur Substanz scheint nur als ein äusserliches angesehen werden zu können [9]). Die Attribute kommen von aussen zur Substanz; sie sind das, was der Verstand an ihr wahrnimmt, der Verstand aber gehört, wie Spinoza ausdrücklich sagt [10]), nicht zur Substanz als solcher, die Substanz kann keine Bestimmung, d. h. keine Negation in sich zulassen. Soll nun etwas Bestimmtes von ihr aus-

---

7) Ethic. I. Prop. 10. Schol.

8) Nicht blos dem Wesen, sondern auch der Zahl nach. Vgl. Ethic. I. Prop. 9.: *Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.*

9) Vgl. Hegel, Gesch. der Philos. III. S. 387. Erdmann a. a. O. I. 2. S. 59 f.

10) Ethic. I. Prop. 31.: *Intellectus ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debet. — Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi.*

gesagt werden, so kann es nur im Verhältniß zu einem Verstand geschehen, welcher der Substanz eine bestimmte Natur zuschreibt. Die Attribute sind daher Bestimmungen, welche allerdings das Wesen der Substanz ausdrücken, weil sie es aber auf eine bestimmte Weise ausdrücken, die Substanz selbst aber keine bestimmte Weise des Seyns hat, so fallen sie ausserhalb der Substanz in einen betrachtenden Verstand. Ebendarin liegt auch der Grund, warum Gott nur unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung betrachtet wird. Der Grund liegt nicht in Gott, sondern darin, daß der betrachtende menschliche Geist, oder die Idee eines existirenden Körpers, nur Ausdehnung und Denken in sich findet. Wenn im Gegensaz gegen diese Ansicht die Sache vielmehr so angesehen werden soll [11]), unser Verstand vermöge a priori d. h. vom reinen Begriff der Substanz aus nicht zu bestimmen, wie viele Attribute und von welcher Qualität die Substanz habe, erst vermittelst der Selbstoffenbarung der Substanz im Endlichen komme die Zahl und Qualität der Attribute zum Bewußtseyn des Verstandes, und der menschliche Verstand erkenne keine andere als die des Denkens und der Ausdehnung, so ist dieß keine Widerlegung, sondern nur eine Bestätigung jener erstern Ansicht. Da die an sich bestimmungslose Eine Substanz nichts Bestimmtes offenbart, an ihr also der bestimmte Unterschied der beiden Attribute als ein realer und objectiver nicht hervortreten kann, so ist es nur der Verstand, in dessen Bewußtseyn oder Wahrnehmung dieser Unterschied fällt, aber ebendeßwegen weil diese Wahrnehmung keine objectiv gegebene, sondern nur eine vom endlichen Verstand gemachte Unterscheidung ist, sagt man mit Recht, der Verstand bringe die Attribute erst von aussen an die Substanz. Anders kann die Sache unstreitig nicht genommen werden. Es muß

11) Sigwart, der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert. 1839. S. 114.

schon hier ein doppelter Standpunct Spinoza's unterschieden werden, der absolute und der empirische. Wie Cartesius, nimmt auch Spinoza den Unterschied des Denkens und der Ausdehnung aus dem empirischen Bewußtseyn [12]). Auf die Idee der Substanz bezogen, gibt dieser Unterschied die Zweiheit der Attribute. Da aber die Substanz die schlechthinige Identität mit sich selbst ist, so entsteht die Aufgabe, den gegebenen Unterschied, die Zweiheit der Attribute, und was mit ihr zusammenhängt, in der Einheit der absoluten Substanz auszugleichen. Diese Ausgleichung liegt schon darin, daß Spinoza das Attribut ebenso definirt, wie die Substanz. Folgt aus dem Begriff der Substanz, daß es nur Eine Substanz geben kann, somit die denkende und ausgedehnte Substanz nicht Substanzen, sondern nur Attribute der Substanz seyn können, so wird nun auch der Unterschied der Attribute selbst in der Idee der Substanz aufgehoben. Das eine Attribut wie das andere ist ein Unendliches, Uneingeschränktes, und ebendeßwegen auch schlechthin Wirkliches, das nur aus sich selbst begriffen werden kann, und in seinem Begriff auch die Existenz in sich schließt. Alles bestimmte und einzelne Denken hat ja zu seiner Voraussezung das unendliche Denken, so wie auch alle bestimmten und einzelnen Körper nur Einschränkungen und Bestimmungen des Allgemeinen sind, welches das Wesen des Körpers überhaupt ausmacht, der Ausdehnung. Das Denken selbst aber sezt weder die Ausdehnung, noch die Ausdehnung das Denken voraus: beide sind gleich selbstständig und unabhängig. Allein eben dieses schlechthin

---

12) Vgl. Epist. 66. *Dico mentem humanam illa tantummodo posse cognitione assequi, quae idea corporis actu existentis involvit. — Apparet itaque mentem humanam sive corporis humani ideam praeter haec duo* (Denken und Ausdehnung) *nulla alia Dei attributa involvere, neque exprimere.*

Reale und Unendliche der beiden Attribute, das Absolute ihres Begriffs ist nichts anders als die Substanz selbst, es ist in beiden dem Wesen nach völlig dasselbe, beide stellen auf dieselbe Weise die absolut vollkommene Substanz in sich dar. Der Unterschied der Attribute ist demnach nur die Identität der Substanz mit sich selbst, und man kann nicht einmal sagen, daß jedes der beiden Attribute in seiner Art, auf eine bestimmte Weise, das Wesen Gottes als der unendlichen Substanz in sich ausdrücke; denn wenn es das Wesen der Substanz nur auf eine bestimmte Weise, nicht absolut in sich ausdrücken würde, so wäre dadurch schon eine Bestimmtheit gesezt, die der Absolutheit der Substanz widerstreitet, und das Attribut würde somit gerade das, was das Wesen der Substanz ausmacht, nicht in sich ausdrücken. Verhält sich die Substanz zu dem Unterschied der Attribute völlig indifferent, so sind sie selbst indifferent gegen einander. Wenn daher Spinoza gleichwohl von einem realen Unterschied der Attribute spricht, so kann derselbe nicht der Substanz als solcher, sondern nur der Vorstellung von der Substanz angehören [13]), und es erhellt hieraus zugleich, wie es an sich völlig gleichgültig ist, ob Spinoza von unendlich vielen Attributen, oder

---

13) *Apparet*, sagt Spinoza (Ethic. I. Prop. 10. Schol.), *quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas substantias constituere, id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur. Quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.* Dieser lezte Saz hebt den ersten, daß sie *realiter distincta*, auf, allein es ist nicht zu übersehen, daß Spinoza nicht von einem *realiter distincta esse*, sondern nur von einem *realiter distincta concipi* spricht.

von zwei Attributen spricht, da in der Einen Substanz selbst kein realer Unterschied ist, sondern die Substanz in allen ihren Attributen immer dasselbe nur sich selbst gleiche Wesen ist. Wie der Begriff der Substanz durch den Begriff der Attribute bestimmt wird, so erhält der Begriff der Attribute selbst seine nähere Bestimmung durch den Begriff der modi. Alle besondern Dinge sind nichts als Affectionen der Attribute Gottes, oder Arten und Weisen, welche die Attribute Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrücken. Alles Einzelne, das existirt, ist nur eine Modification der Attribute Gottes, und wie die Attribute das Wesen Gottes selbst sind, so ist daher auch alles, was ist, alles Einzelne und Particuläre, in Gott und nichts kann ohne Gott seyn noch gedacht werden, alles, was ist, drückt das Wesen Gottes auf eine bestimmte Weise aus [14]). Es gibt also Endliches, aber wie folgt das Endliche aus dem Unendlichen? Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, sagt Spinoza, mußte immer und unendlich existiren, oder es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich. Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, wiefern es auf eine solche Art und Weise bestimmt ist, oder mit einer solchen Modification modificirt, welche nothwendig und unendlich durch dasselbe existirt, muß auch nothwendig und unendlich existiren. Jeder Modus daher, oder jede Art und Weise, die nothwendig und unendlich existirt, mußte nothwendig folgen, entweder aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einer solchen Modification eines Attributes, welche nothwendig und unendlich existirt [15]). Allein hiemit ist das Endliche nicht aus dem Unendlichen abgeleitet, sondern da die modi ebenso unendlich sind, wie das Attribut, dessen modi sie sind, ist es nur die unendliche Substanz, welche in den modi wie in den Attributen auf

14) Ethic. I. Prop. 25. Coroll. vgl. Prop. 15. 36.
15) Ethic. I. Prop. 21. 22. 23.

unendliche Weise sich selbst sezt. Durch eine bloße Voraussezung kommt daher Spinoza auf das Einzelne, Endliche als das bestimmte, determinirte Seyn. Es wird von ihm schlechthin gesezt, und er führt selbst den Beweis, daß das Endliche aus dem Unendlichen nicht folgen kann, wenn er so argumentirt: Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist, und eine determinirte Existenz hat, kann nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht von einer andern Ursache, die auch endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat, zum Existiren und Wirken bestimmt wird, und wiederum diese Ursache kann auch nicht existiren, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern dazu bestimmt wird, welche gleichfalls endlich ist, und zum Daseyn und Wirken bestimmt wird, und sofort ins Unendliche. Denn das, was endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden, denn alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist ewig und unendlich, es konnte aber ebenso wenig aus einer unendlichen Affection oder Modification eines Attributes folgen, es kann daher zum Daseyn und Wirken von Gott oder irgend einem Attribut desselben nur insofern bestimmt werden, als es bestimmt ist mit einer Bestimmtheit, modificirt mit einer Modification, welche endlich ist und eine bestimmte Existenz hat [16]). Eben dieses quatenus [17]) aber ist ein bloßer Sprung, und das Endliche und Unendliche bleiben stets auseinander, wenn das Endliche nur durch Endliches bestimmt werden kann. Da aber alles, was ist, nur in Gott und durch Gott seyn kann, so müssen das Endliche und Unendliche auch wie-

---

16) Ethic. I. Prop 27.

17) *Debuit — determinari a Deo vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est, et determinatam habet existentiam.*

der ineinander seyn, und Spinoza läßt daher auf den Saz, daß das Endliche nur durch das Endliche bestimmt werden kann, unmittelbar den Saz folgen, daß alles von der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt ist, auf eine gewisse Weise zu existiren und zu wirken. Der Begriff des Nothwendigen ist es, durch welchen das Endliche, wenn es einmal gesezt ist, mit dem Unendlichen vermittelt wird, und in welchem es mit ihm identisch ist. Der Begriff des Nothwendigen schließt zweierlei in sich, sowohl daß alles, was ist, auf nothwendige Weise ist, als auch daß überhaupt die Natur Gottes durch die Idee der Nothwendigkeit bestimmt ist. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt Unendliches auf unendliche Weise. Da aber Gott nur nach den Gesezen seiner Natur wirkt, und ausser der Vollkommenheit seiner Natur durch keine äussere oder innere Ursache zum Wirken bestimmt wird, so folgt, daß Gott allein die freie Ursache ist. Freiheit und Nothwendigkeit sind in ihm Eins, weil er allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und nach der Nothwendigkeit seiner Natur wirkt. Ebendeßwegen läßt sich auch nicht denken, daß, was aus der Natur Gottes folgt, nicht auch wirklich ist. Es folgt alles aus der unendlichen Natur auf unendliche Weise, oder mit derselben Nothwendigkeit, wie in alle Ewigkeit aus der Natur des Dreiecks nothwendig folgt, daß seine drei Winkel zwei Rechten gleich sind. Nach Spinoza ist es der größte Widerspruch, sich den Begriff der göttlichen Allmacht so zu denken, daß sie ideell etwas anderes ist, als sie actuell ist, wie wenn Gott, um der Allmächtige zu seyn, oder immer noch mehr thun zu können, als er wirklich thut, einen gewissen Ueberschuß von Realität, welcher sich nie verwirklicht, immer für sich zurückbehalten müßte, wodurch ja der Begriff der Allmacht aufgehoben würde [18]). Gegen diesen mit

---

18) Ethic. I. Prop. 17. Schol. *Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit, et in aeternum in eadem actualitate ma-*

der Idee der göttlichen Nothwendigkeit identischen Begriff der Allmacht kann man nicht geltend machen, daß Gott Verstand und Willen habe. Denn unter Verstand, sagt Spinoza, verstehe ich nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Art und Weise des Denkens. Auch der Wille ist wie der Verstand nur eine bestimmte Art des Denkens, und es kann daher, da alles Einzelne nur durch Einzelnes, alles Bestimmte nur durch Bestimmtes bestimmt wird, kein Willensact existiren, oder zum Wirken bestimmt werden, wenn er nicht von einer andern Ursache bestimmt wird, diese wieder von einer andern und so fort ins Unendliche. Der Wille kann also nur eine nothwendige, d. i. bestimmte oder gezwungene Ursache genannt werden, nicht aber eine freie. Gott handelt darum nicht aus Willensfreiheit, und der Wille gehört nicht zu ihm. Wille und Verstand verhalten sich nur so zum Wesen Gottes, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt alles, was aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt. In jedem Fall müßte man, wenn Verstand und Wille zum ewigen Wesen Gottes gehörten, unter diesen Attributen etwas ganz anderes verstehen, als man gewöhnlich unter ihnen versteht, und der göttliche Verstand und Wille könnte mit dem menschlichen nichts als den Namen

---

nebit. — Adversarii Dei omnipotentiam negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam aliàs, si scilicet omnia quae intelligit, crearet, suam juxta ipsos exhauriret omnipotentiam et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quae ejus potentia se extendit, quo absurdius aut Dei omnipotentiae magis repugnans non video, quid fingi possit. Vgl. Prop. 34.: *Dei potentia est ipsa ipsius essentia.*

gemein haben [19]). Es gibt also keine absolute Willensfreiheit, sondern nur eine absolute Nothwendigkeit, oder, was nur ein anderer Ausdruck für denselben Begriff ist, die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als sie wirklich hervorgebracht worden sind [20]). Es folgt dieß aus der absoluten Vollkommenheit Gottes, aber ebendeßwegen läßt sich auch nicht denken, daß Gott nicht alles, was in seinem Erkennen ist, mit derselben Vollkommenheit, mit welcher er es erkennt, schaffen wollte. Meint man, was die Dinge entweder vollkommen oder unvollkommen, gut oder böse macht, hänge nur von dem Willen Gottes ab, und Gott hätte sie, wenn er gewollt hätte, so oder anders machen können, so behauptet man hiemit nichts anders, als daß Gott, welcher doch das, was er will, nothwendig erkennt, mit seinem Willen hätte machen können, daß er die Dinge anders erkennt, als er sie erkennt. Sollten also die Dinge anders seyn, so müßte nothwendig der Wille Gottes, oder Gott selbst ein anderer seyn. Durch diese Ansicht vom Wesen Gottes wird nicht nur alles Zufällige und Willkürliche, sondern auch alles Teleologische ausgeschlossen. Ja, nach Spinoza liegt sogar die Meinung, welche alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft, der Wahrheit näher als die Behauptung, daß Gott alles nach der Idee des Guten wirke, denn dadurch werde etwas ausser Gott gesezt, was nicht von Gott abhänge, wonach als einem über ihm stehenden Urbild und Ziel er selbst sich richten müsse [21]).

---

19) Ethic. I. Prop. 31. 32. vgl. 17. Schol.

20) Ethic. I. Prop. 33.

21) In dem Anhang zum ersten Buch der Ethik widerlegt Spinoza noch besonders die teleologische Weltansicht, deren subjectives Interesse der Objectivität seines Standpuncts ganz entgegengesezt ist. Das Grundvorurtheil ist, *quod communiter sup-*

Alles dieß kommt immer wieder auf denselben Hauptsaz zurück, daß das Endliche, wenn es ist, nur ein nothwen-

---

ponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret. Alle *causae finales* seyen nur *humana figmenta.* Die Lehre von den Zwekursachen lehre die Natur ganz um. *Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum.* Für die beiden ersteren Säze beruft er sich auf Prop. 21. 22. 23. Zum Beweis des dritten sagt er: *ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget, ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit. Nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret.* Ferner sucht Spinoza hier zu zeigen, wie aus jenem Vorurtheil *orta sint praejudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulcritudine et deformitate.* Sein Resultat ist: *omnes rationes, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare.* Auf die Frage: *Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae?* sey nur zu antworten: *rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant.* Alles ist

diges ist, wie aber das Endliche ist, ist dadurch noch nicht erklärt. Da nur Gott ist, als die an sich seyende unendliche Substanz, so kann das Endliche für sich selbst nichts seyn, es ist als Endliches nur die Negation des Unendlichen, wenn es also ist, so kann es nur in der Einheit mit dem Unendlichen bestehen, weil nur das Unendliche das Existirende und Wirkliche ist, allein diese Einheit des Endlichen und Unendlichen wird von Spinoza nur vorausgesezt, nicht erklärt. Ist aber das Endliche gesezt, so muß ebendamit auch zwischen dem Seyn des Unendlichen und dem Hervorgehen aus dem Unendlichen, oder zwischen Ursache und Wirkung, dem Seyn Gottes und dem Wirken Gottes unterschieden werden [22]). Ebendarauf bezieht sich die von Spinoza gemachte Unterscheidung einer **natura naturans** und **natura naturata**, aus welcher gleichfalls zu sehen ist, wie das Daseyn des Endlichen von Spinoza nur vorausgesezt, nicht aber abgeleitet wird. Unter der Natur versteht er Gott als das ewige und unendliche Wesen, das mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher es existirt, wirkt, unter der **natura naturans** das, was an sich ist, und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche das ewige und unendliche Wesen ausdrücken, oder Gott als freie Ursache betrachtet, und unter der **natura naturata** alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes, oder eines jeden Attributs Gottes folgt, d. h. alle **modi** der Attribute Gottes, sofern sie betrachtet werden als die Dinge, die in Gott sind, und ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können [23]); daß aber

---

also an sich gut, der Unterschied des Guten und Bösen gehört nur der subjectiven Vorstellung an.

22) Ethic. II. Prop. 3. Schol.: *Tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse.* Vgl. Ethic. I. Prop. 34.: *eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.*

23) Ethic. I. Prop. 29. Schol. vgl. Ethic. IV. Praef.

diese modi, worauf es allein ankommt, sowohl endliche als unendliche sind, wird hier gleichfalls nur vorausgesezt. Das Endliche ist so zwar gesezt als Wirkung Gottes, wenn aber das Wirken Gottes nur sein Seyn, und dieses Beides identisch ist, welche Realität hat das Endliche und woher kommt es? Feuerbach meint freilich, diese Frage sey eine gar nicht aus der Philosophie des Spinoza hervorgehende und in ihr enthaltene, sondern ihr ganz äusserliche und fremde. Spinoza's Philosophie sey so wenig ein Versuch, den Ursprung der endlichen Dinge aus dem Unendlichen oder das Daseyn derselben zu erklären, oder die Frage zu lösen, wie die Welt aus Gott komme, daß sie vielmehr die Frage selbst und den Standpunct, von welchem aus diese Frage allein möglich sey, aufhebe und verwerfe. Denn diese Frage sey eine theologische oder theologisch-metaphysische, aber die Philosophie des Spinoza sey eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologischen Metaphysik, sie sey reine absolut selbstständige Philosophie. Wahrhaft wirkliche Existenz sey nach Spinoza allein unendlich, das Endliche habe also nur endliche Existenz, es komme ihm als Endlichem nur Nichtseyn zu. Von der spinozistischen Philosophie aus sey also die Frage, wie das Endliche aus dem Unendlichen zu erklären sey, ganz unmöglich [24]). Allein, wenn gleich dem Endlichen als Endlichem auch bei Spinoza, wie in jeder Philosophie kein reales Daseyn zukommt, so ist es doch wenigstens ein dem Bewußtseyn Gegebenes, es ist für das Bewußtseyn da, und die Frage ist somit, wenn auch nicht nach dem Daseyn, doch nach dem Bewußtseyn des Endlichen. Woher also dieses Bewußtseyn, wenn das Endliche nichts wahrhaft Reales, nichts Seyendes, nur ein subjectiv Vorgestelltes ist [25])? Auf die Beantwor-

---

24) A. a. O. S. 400 f.

25) Sofern dem Endlichen das Werden ebenso wesentlich zukommt, wie dem Unendlichen das Seyn, das Werden aber an dem

tung dieser Frage hat sich Spinoza gar nicht eingelassen, sie existirt insofern für ihn nicht, es ist dieß aber eben der wesentliche Mangel seiner Philosophie, welcher uns auf jedem Hauptpunct derselben wieder begegnen wird.

Wenn demnach das Endliche eigentlich gar nicht existirt, sondern nur das Unendliche, oder das Endliche nur insofern existiren kann, als es in der Einheit mit dem Unendlichen existirt, so ist Gott, wie Spinoza dieß in dem bekannten Saze ausdrückt, die **causa omnium rerum immanens, non vero transiens**, weil ja alles, was ist, in Gott ist und durch Gott begriffen werden muß, und ausser Gott nichts seyn kann, was für sich wäre. Endliches und Unendliches liegen nicht auseinander, sie sind nur ineinander, wo man nach der gewöhnlichen Ansicht nur Endliches zu sehen gewohnt ist, ist das wahrhaft Wirkliche das Unendliche. Hiemit ist nun erst jene Transcendenz der Gottes-Idee überwunden, mit welcher die Theologie bisher immer zu ringen hatte, indem ihr das Wesen Gottes in lezter Beziehung immer ein bloßes Abstractum blieb, welchem sie keinen concreten Inhalt zu geben wußte. Gott ist nun aus seinem abstracten Jenseits in das Dießseits herübergetreten, die Natur der Dinge, die unmittelbare Wirklichkeit und Gegenwart ist Gott, in allem, was existirt, drückt sich das substanzielle Wesen Gottes aus. Ist die Transcendenz Gottes verschwunden, so ist auch Gott nicht mehr der schlechthin Unbegreifliche und Unerreichbare; das Wesen Gottes kann begriffen werden, in den Attributen, als den wesentlichen Bestimmungen der Substanz Gottes ist der Begriff Gottes enthalten, Gott ist wesentlich sowohl Denken als Ausdehnung, und wenn alles, was ist, nur durch Gott und

---

Begriffe der Zeit hängt, durch die Zeit bedingt ist, ist hier zu bemerken, was Spinoza Epist. 29. von der Zeit sagt: *clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi modos.*

aus seinen Attributen begriffen werden kann, so wird aus allem Existirenden und Wirklichen das Wesen Gottes erkannt; je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott [26]). Aus der ganzen Lehre Spinoza's geht hervor, daß im Wesen Gottes an sich nichts liegt, was es unmöglich machte, Gott auf adäquate Weise zu erkennen. Behauptete doch Spinoza von Gott eine ebenso klare Idee zu haben, wie von einem Dreieck, und wenn er auch diese Erkenntniß nicht von allem, sondern nur von einigen Attributen Gottes gelten lassen wollte, so sollte dieß doch der Klarheit der Gottes-Idee keinen Eintrag thun [27]). Die Erkennbarkeit Gottes ist nur die andere Seite der Immanenz. Ist Gott der Welt immanent und mit ihr Eins, so kann das Wesen Gottes auch dem Bewußtseyn des Geistes nicht verschlossen seyn, er ist ihm unmittelbar gegenwärtig, und wenn das Denken ein wesentliches Attribut Gottes ist, so muß auch das Wesen Gottes im Denken von dem denkenden Bewußtseyn erkannt werden können. Es ist hier aber wieder ein Punct, auf welchem der zuvor bemerkte Mangel des Systems sich zeigt. Ist die Immanenz die Einheit des Endlichen und Unendlichen, so kann diese Einheit nur dann ihre wahre Bedeutung haben, wenn beide, das Endliche und das Unendliche, auch wieder in ihrem Unterschiede auseinandergehalten werden können. Welche Realität hat aber hier der Begriff des Endlichen, wenn das System nicht einmal eine Stelle für das Daseyn des Endlichen aufzuweisen vermag?

---

26) Ethic. V. Prop. 24.: *Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.*

27) Epist. 60. Er sezt zur Erläuterung hinzu: *Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam, hancque anguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem.*

Hat man den Character des Systems wegen der Immanenz Gottes und der Welt als pantheistisch bezeichnet, so ist es nur ein solcher Pantheismus, welchen man, da nur Gott ist, und die Welt oder das Endliche eigentlich gar nicht existirt, mit Hegel [28]) ebensogut Akosmismus nennen kann. Es ist jedoch nicht blos das Endliche, das hier nicht zu seinem Rechte kommt, indem wir ja immer nur die Eine unendliche Substanz vor uns haben, die sich aus der Unendlichkeit ihres Wesens, oder ihrer Attribute und der modi derselben nicht herausbewegen kann; wie es zu keinem realen Unterschied des Endlichen und Unendlichen, zu keinem Unterschied Gottes und der Welt kommt, so haben wir auch noch keinen Gegensaz des Objectiven und Subjectiven, es fehlt noch das subjective Bewußtseyn, das sich der unendlichen Substanz, als dem Objectiven, auf der andern Seite gegenüberstellt. Das Denken ist zwar von der Ausdehnung unterschieden, aber das Denken ist wie die Ausdehnung ein bloßes Attribut, eine bloße Sache, die res cogitans neben der res extensa. Wie wird also dieses gleichsam noch blinde, in sich verschlossene Denken zum selbstbewußten Denken, die denkende Substanz zum denkenden Subject, zu einem Subject, in welchem auch erst jener intellectus, welcher die Attribute der Substanz percipirt, ohne daß man weiß, woher er kommt, seine Stelle finden würde?

Dieß führt uns auf Spinoza's Lehre von dem Verhältniß der Seele zum Leib, des Geistes zum Körper, oder was dasselbe ist, der Idee zu ihrem Object. Da Gott die Eine unendliche Substanz ist, Denken und Ausdehnung aber die Attribute sind [29]), von welchen jedes auf gleiche Weise das

---

28) A. a. O. S. 389.

29) Daß Gott Denken und Ausdehnung ist, hat Spinoza im ersten Buch, wo nur überhaupt von den Attributen der Substanz oder Gottes die Rede ist, noch nicht als Lehrsaz aufgestellt, erst im

ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt, so sind alle einzelnen Dinge oder modi der Attribute ebensowohl in dem Attribut des Denkens, als dem Attribut der Ausdehnung begriffen. Ja Gott ist, da er als denkende Substanz Unendliches auf unendliche Weise denken kann, nothwendig die Idee sowohl von seinem Wesen als von allem, was aus seinem Wesen folgt. Diese Idee ist, wie Gott als Object des unendlichen Denkens Einer ist, Eine, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise folgt, d. h. in der Einen Idee ist eine Vielheit von Ideen, das formale Seyn der Ideen hat Gott nur sofern er als res cogitans betrachtet wird, zu seiner Ursache, und nicht sofern er durch ein anderes Attribut explicirt wird, d. h. die Ideen sowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge haben nicht die ideata oder die Objecte der Ideen zu ihrer wirkenden Ursache, sondern nur Gott als res cogitans, nach dem Grundsaze, daß jedes Attribut nur aus sich selbst und der modus eines Attributs nur aus dem Attribut begriffen werden kann. Die modi jedes Attributs haben daher Gott nur sofern er unter dem Attribut, auf das sich die modi beziehen, und nicht sofern er unter einem andern betrachtet wird, zur Ursache. Daraus folgt, daß das esse formale der Dinge, welche nicht modi des Denkens sind, nicht deßwegen aus der göttlichen Natur folgt, weil sie die Dinge zuvor erkannt hat, sondern es folgen die Objecte der Ideen (die res ideatae) auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit aus ihren Attributen, wie die Ideen aus dem Attribute des Denkens folgen. Spinoza stellt daher den Saz auf, daß die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen identisch ist mit der Ordnung

---

zweiten Buch, das de mente handelt, werden nun die Säze vorangestellt: *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans* (Prop. 1.), und *extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa* (Prop. 2.).

und dem Zusammenhang der Dinge [30]). Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes seinem Vermögen zu wirken gleich ist, d. i. daß alles, was formaliter (als eigentliches wirkliches Object) aus der unendlichen Natur Gottes folgt, auch objectiv (als geistiges Object, als Idee) in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und demselben Zusammenhang folgt. Seinen Grund hat dieß in dem allgemeinen Satz, daß die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, welche jezt unter diesem, jezt unter jenem Attribut betrachtet wird. So ist auch eine bestimmte Art und Weise der Ausdehnung und die Idee dieser Art und Weise eine und dieselbe Sache, aber in zwei verschiedenen Formen ausgedrückt. Der wirklich existirende Kreis z. B. und die Idee dieses Kreises, die auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Wesen, welches aus verschiedenen Attributen begriffen wird, und wir mögen deßwegen die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung, oder unter dem Attribut des Denkens, oder unter irgend einem andern Attribute betrachten, wir finden immer nur eine und dieselbe Ordnung und Verbindung der Ursachen, d. i. wir finden immer die nämlichen Dinge in der nämlichen Folge, Gott ist allein deßwegen, nur als denkendes Wesen die Ursache der Ideen, z. B. des Kreises, und nur als ausgedehntes die Ursache des wirklichen Kreises, weil das formale Seyn oder Wesen der Idee des Kreises nur durch eine andere Idee oder Art des Denkens als seine nächste Ursache und diese wieder durch eine andere und so fort ins Unendliche gedacht werden kann, so daß wir, wiefern die Dinge als Arten des Denkens betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verbindung der Ursachen blos durch das Attribut des Denkens, wiefern sie aber als Arten oder Bestimmungen der Ausdehnung betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur blos

30) Ethic. II. Prop. 7.

durch das Attribut der Ausdehnung zu begreifen haben [31]). Es sind demnach zwei parallel laufende Reihen, deren jede von der andern unabhängig ist, die aber ihrem Inhalt nach identisch sind; die Dinge sind nicht die Ideen und die Ideen nicht die Dinge, und doch sind die Dinge die Objecte der Ideen, und die Ideen nur durch die Dinge als ihre Objecte Ideen. Das Verhältniß der Ideen und der Dinge ist auch das Verhältniß der Seele und des Leibs und Spinoza behauptet sowohl, daß alle Individuen oder einzelnen Dinge beseelt sind, aus Seele und Leib bestehen [32]), als auch daß sich Seele und Leib zu einander verhalten, wie die Idee und ihr Object. Das substanzielle Seyn gehört nicht zum Wesen des Menschen, weil sonst der Mensch nothwendig existiren würde. Das Wesen des Menschen wird durch gewisse Modificationen der Attribute Gottes bestimmt, es ist ein modus, welcher die Natur Gottes auf bestimmte Weise ausdrückt. Das Erste, was das actuelle Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anders als die Idee eines wirklich existirenden einzelnen Dings, und das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, oder eine bestimmte Art und Weise der Ausdehnung und sonst nichts [33]). Geist und Körper, oder Seele und Leib sind dasselbe Ding, dasselbe Individuum, nur mit dem Unterschied, daß es das

---

31) Prop. 7. Coroll.

32) *Ea, quae hucusque ostendimus*, sagt Spinoza (Ethic. II. Prop. 13. Schol.), *admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cujuscunque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo ac humani corporis idea, atque adeo, quidquid de idea humani corporis diximus, id de cujuscunque rei idea necessario dicendum est.*

33) Ethic. II. Prop. 11. u. 13.

einemal unter dem Attribut des Denkens, das anderemal unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht wird [34]). Hiemit wären wir nun auf den Begriff des Menschen oder des endlichen Geistes gekommen, und die Definition des endlichen oder menschlichen Geistes, die sich uns hieraus ergibt, ist, daß er eine Idee oder eine Modification des Denkens ist. Denn die Idee ist an sich das unendliche Denken, eine bestimmte Idee aber ist eine Modification Gottes als des unendlichen Denkens [35]). Solange aber der Geist nur als Idee bestimmt ist, muß, da die Idee als solche nur ein Gedachtes, nicht ein Denkendes ist, erst gefragt werden, wer ist das Subject dieser Idee, ist also der menschliche Geist nur ein Gedanke Gottes, oder ist er selbst ein denkendes Subject? Nach der Consequenz des Systems kann er nur das Erstere seyn, das Merkwürdige aber ist, daß Spinoza, so unmerklich es auch geschieht, doch in der That die starre Consequenz seines Systems hier durchbricht. Wenn er das Wesen des menschlichen Geistes in die Idee des Körpers

---

34) Ethic. II. Prop. 21. Schol. *Ostendimus, corporis ideam et corpus, hoc est mentem et corpus, unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis jam sub extensionis attributo concipitur.* Ethic. III. Prop. 2. Schol. *Mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.*

35) Ethic. II. Prop. 9. *Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.* Demonstr. *Idea rei singularis — Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et hujus etiam quatenus alio affectus est, et sic in infinitum.*

sezt, den menschlichen Geist einen Theil des unendlichen intellectus Gottes nennt, und daraus die weiteren Folgerungen zieht: wenn wir sagen, der menschliche Geist percipire dieß oder jenes, so sagen wir hiemit nichts anders, als daß Gott, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes explicirt wird, oder sofern er das Wesen des menschlichen Geistes constituirt, diese oder jene Idee hat [36]), — so ist klar, daß der menschliche Geist, so betrachtet, nichts anders ist, als eine Idee Gottes, eine Modification des göttlichen Attributes des Denkens; aber wie stimmt damit zusammen, daß Spinoza auch von einer Idee des menschlichen Geistes in Gott spricht, oder einem Wissen vom menschlichen Geist, das sich ebenso zu Gott verhält, wie die Idee oder das Wissen vom menschlichen Körper, daß er ferner sagt, die Idee des Geistes sey mit dem Geiste ebenso verbunden, wie der Geist mit dem Körper, ja sogar die Idee des Geistes die Idee der Idee, oder die Form der Idee nennt, sofern die Idee als ein modus des Denkens ohne Beziehung auf ein Object betrachtet wird, und dieß so erklärt, wenn einer etwas wisse, wisse er ebendamit daß er es wisse, er wisse zugleich, daß er wisse was er wisse [37])? Der Geist ist

---

36) Ethic. II. Prop. 11. Coroll.

37) Ethic. 2. Prop. 20. *Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani.* Prop. 21.: *Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.* Schol. — *Mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo nempe cogitationis concipitur. Mentis, inquam, idea, et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae, nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum*

also nicht eine bloße Idee, wenn er auch wieder von der Idee unterschieden wird, es gibt nicht blos eine Idee, sondern auch ein Wissen von der Idee in Gott, ja der Geist ist selbst dieses Wissen der Idee, denn was kann die Idee des Geistes, oder die Idee der Idee, die Form der Idee anders seyn, als das Denken im Denken, oder das Wissen vom Denken, das Denken als Subject und Object, oder das Denken als Bewußtseyn? Das Denken ist also hier nicht mehr eine bloße Sache, eine Substanz, oder ein Attribut der Substanz, wie das Attribut der Ausdehnung, es geht in sich selbst zurück, unterscheidet sich von sich selbst als die Idee der Idee, es wird zum bewußten Denken, zum denkenden Selbst. Auf welche Weise folgt dieß aber aus der Consequenz des Systems? Gehört es auch zum Wesen des Denkens, so ist ja das Denken bei Spinoza nur ein unendliches Attribut Gottes in demselben Sinne, in welchem auch die Ausdehnung ein solches ist, und wie diese beiden Attribute, wenn sie als unendliche Eins sind, nur quantitativ genommen werden können, so ist auch das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, da der Grundbegriff des ganzen Systems die Eine unendliche Substanz ist, sofern sie entweder gesezt oder negirt wird, nur ein quantitativer Unterschied. Was aber das Denken in seinem Unterschied von der Ausdehnung qualitativ ist, wobei sich sogleich zeigen würde, daß seine Absolutheit eine ganz andere ist, als die der Ausdehnung, liegt Spinoza ganz ausserhalb der Principien seines Systems. Hat er sich demnach hier veranlaßt gesehen, seine unlebendige selbstlose Substanz, die

---

consideratur (wie kann aber die *mens* als Idee ohne die Beziehung auf ihr Object seyn, und wie ist damit zu vereinigen Prop. 23. *mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit?) simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, et simul scit, se scire, quod scit, et sic in infinitum.*

in ihrem Denken, wie in ihrer Ausdehnung nur einer unendlichen Fläche gleicht, sich in sich selbst vertiefen zu lassen, um ihr Denken zum Wissen zu potenziren, so hat er damit selbst den Beweis gegeben, in welchen Widerspruch ein solches System mit dem Selbstbewußtseyn des Geistes kommen muß. Dieselbe Wahrnehmung läßt sich noch auf einem andern Puncte seines Systems machen. Nachdem Spinoza den Begriff Gottes durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung bestimmt hat, geht er unmittelbar zu dem weitern Saze fort, daß es in Gott nothwendig eine Idee sowohl von seinem Wesen als von allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, gebe [38]). Zum Beweise dieses Sazes wird gesagt, daß Gott, wie er Unendliches auf unendliche Weise denke, so auch eine Idee seines Wesens und alles dessen, was aus ihm folgt, bilden könne, somit auch bilden müsse, da alles, was er kann, nothwendig ist. Wie verhält sich nun aber diese Idee Gottes von sich selbst zu dem Attribut des Denkens? Es ist unstreitig auch hier der Fortgang vom Denken in seiner reinen Abstractheit, in welcher ihm allein die Ausdehnung gleichgestellt werden kann, zum concreten Denken, oder zum Wissen und Bewußtseyn, dem selbstbewußten Denken, aber ebendamit ist der Saz, daß die beiden Attribute als gleich absolut in der Absolutheit der Substanz identisch sind, aufgehoben. Sobald das Denken Gottes das Wissen seiner selbst ist, so fällt ja ebendamit der ganze Schwerpunct seines Wesens nur in dieses Wissen von sich selbst, alles, was das cogito ergo sum in sich begreift, gilt nun auch vom Selbstbewußtseyn Gottes, als der Denkende, sich selbst Wissende kann er von allem, was nicht sein denkendes Selbst ist, somit auch von der Ausdehnung, als einem Attribut seines Wesens abstrahiren, sein Denken ist sein Seyn, und im Unterschied von diesem mit dem Denken identischen Seyn

38) Ethic. II. Prop. 3.

kann das Seyn der Ausdehnung nur ein ihm fremdes und äusserliches seyn. Das Denken ist das Substanzielle und es kann daher von der Ausdehnung nicht mehr gelten, was Spinoza von ihr sagt, daß sie als Attribut nur aus sich selbst begriffen werden kann, da sie nur insofern ist, sofern sie von Gott als dem absoluten Denken gedacht ist. Nichts anderes ist daher sosehr als der wesentliche Fehler des spinozistischen Systems anzusehen, als daß Spinoza, indem er das substanzielle Wesen Gottes in das Denken sezte, dem Denken alle seine Absolutheit dadurch nahm, daß er ihm die Ausdehnung in gleicher Absolutheit gegenüberstellte. In diesem mit der Ausdehnung gleichsam zusammengewachsenen Denken kann Gott nicht zu seinem wahren Selbst kommen, er hat ja sein Selbst ebensosehr in der Ausdehnung als im Denken, und doch macht eben nur dieses Selbst, daß ich im Denken nie von meinem Selbst lassen kann, und nur im Denken mich selbst habe, das Wesen des Denkens aus, daß es sein absolutes Princip nur in sich selbst hat. Gott ist nicht das absolute in sich selbst freie Denken, er ist nur die Einheit des Denkens und der Ausdehnung, ist also in seinem Denken noch mit einem Andern, als er selbst ist, behaftet, was das Wesen des Denkens ausmacht, ist nur das Allgemeine, in welchem sich Denken und Ausdehnung noch indifferent zu einander verhalten, nicht das Selbstbewußtseyn, oder mit Einem Worte Gott ist nur Substanz, nicht Subject [39]).

---

39) In Gott als Substanz kann daher in keinem Fall, ohne daß der Begriff der Substanz aufgehoben wird, die Idee des Wesens Gottes und alles in ihm Begriffenen gesezt werde, sondern man kann nur sagen (mit Strauß, Gl.lehre Th. I. S. 508.), sie findet sich in Gott, nicht sofern er Substanz ist, sondern sofern er das Wesen der sämmtlichen endlichen Geister ausmacht, wie auch der *infinitus intellectus Dei* nichts ausser den einzelnen menschlichen Intellecten ist, sondern deren

Das Wesen des menschlichen oder endlichen Geistes ist demnach nach Spinoza eine bestimmte Idee, oder vielmehr die sich wissende Idee eines bestimmten Objects. Da nun aber das Wesen der Idee die Wahrheit ist, so wird das Wesen des menschlichen Geistes selbst durch das Verhältniß bestimmt, in welchem in der Idee, die sein Wesen ist, Wahres und Falsches zu einander stehen [40]). Alle Ideen sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr, denn alle Ideen, die in Gott sind, stimmen mit ihren Objecten vollkommen zusammen. Alles, was in den Ideen positiv ist, kann nicht falsch seyn, weil das Falsche als Positives weder in Gott noch ausser Gott seyn kann. Jede Idee, welche in uns absolut oder adäquat und vollkommen ist, ist wahr, denn wenn wir sagen, wir haben eine adäquate Idee, so ist dieß ebenso viel, als es gibt in Gott, sofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate Idee. Das Falsche besteht in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die inadäquaten oder verstümmelten und confusen Ideen an sich haben. Die inadäquaten und confusen Ideen folgen aber mit derselben Nothwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen, denn alle Ideen sind adäquat in ihrer Beziehung zu Gott, inadäquat in ihrer Beziehung zu dem Geist als einem Einzelnen oder Endlichen, und das Inadäquate oder Endliche des Geistes hat seinen Grund in dem Verhältniß des Geistes

---

immanente Einheit (Ethic. V. Prop. 40. Schol.). Was soll aber diese immanente Einheit seyn? Sie ist das Denken, sofern es als unendliches Attribut nicht das bewußte Denken ist, wohl aber das Princip desselben. Aber auch so bleibt der wesentliche Mangel, daß das Princip des Selbstbewußtseyns ein Denken ist, das in seiner Identität mit der Ausdehnung kein Denken ist.

40) In diesem Zusammenhang kommt Spinoza (Ethic. II. Prop. 32.) auf die Lehre von den Ideen.

zum Körper [41]). Zum Wesen des menschlichen Geistes gehört es daher, daß er sowohl endlich als unendlich, oder die Ideen in ihm sowohl wahr als falsch sind. Das Falsche hängt dem Einzelnen oder Endlichen wesentlich an, seine Einheit mit dem Wahren aber ist, wie die des Endlichen mit dem Unendlichen, daß es als nothwendiges begriffen wird. Dieß ist objectiv betrachtet, das Wesen des menschlichen Geistes. Das Subjective aber zu diesem Objectiven ist, daß die Erkenntniß des Geistes nach dem Verhältniß des Wahren und Falschen eine verschiedene ist. Die unterste Erkenntniß kommt aus Einzelnem durch die Sinne, verstümmelt und ohne Ordnung, sodann aus Zeichen, Vorstellungen, Erinnerungen, Meinung, Imagination, die Erkenntniß der ersten Art, wie sie Spinoza nennt [42]). Die Erkenntniß der zweiten Art

41) Vgl. Ethic. II. Prop. 28. Schol. *Idea, quae naturam mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se sola considerata, clara et distincta, ut etiam idea mentis humanae et ideae idearum affectionum corporis humani, quatenus ad solam mentem referuntur.*

42) Spinoza sagt zwar (Ethic. II. Prop. 23.): *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit, — atque adeo, quatenus eas habet, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum habet adaequatam cognitionem, sed tantum mutilatam et confusam,* wie dieß aber zu nehmen ist, sagt das Schol.: *Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum, quoties enim hoc vel alio modo interne*

kommt daher, daß wir allgemeine Begriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge haben. Von diesen beiden Erkenntnißarten unterscheidet Spinoza noch die dritte, welche er die intuitive Erkenntniß nennt, und als diejenige definirt, welche von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fortgeht. Die Erkenntniß der ersten Art ist die einzige Ursache des Falschen, die der zweiten und dritten Art ist nothwendig wahr; nur die der zweiten und dritten Art nicht die der ersten lehrt uns, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, weiß auch, daß er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln. Spinoza führt den Beweis dieses Sazes so: Es gibt in Gott, sofern er mit der Natur des menschlichen Geistes identisch ist, eine adäquate Idee, (worin die Wahrheit der Idee in uns besteht) und von dieser Idee muß es auch eine Idee in Gott geben, die sich auf Gott ebenso bezieht, wie die erstere. Da nun die Idee sich insofern auf Gott bezieht, sofern Gott mit der Natur des menschlichen Geistes identisch ist, muß auch die Idee der Idee sich auf gleiche Weise auf Gott beziehen [43]). Oder mit Einem Wort, die Idee ist unmittelbar auch ein Wissen, eine wahre Idee hat nur der, der auch ein Bewußtseyn dessen hat, was der Inhalt der Idee ist [44]). Zur Natur der Vernunft ge-

---

disponitur, tum res clare et distincte contemplatur. Es gibt also sowohl eine endliche als unendliche Seite der *mens*. Wenn sie auch zunächst nur die Idee ihres Objects, des Körpers, ist, so ist sie doch als Idee zugleich in Gott, eine Modification der Unendlichkeit Gottes.

43) Ethic. II. Prop. 43. Demonstr. vgl. Schol.

44) A. a. O. Schol. *Ideam habere* ist soviel als *rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula, et*

hört es, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten, oder da die Nothwendigkeit der Dinge, ihr Ansichseyn, die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ist, sie unter der Form der Ewigkeit aufzufassen. Da die Idee von jedem wirklich existirenden Körper oder einzelnen Ding das ewige und unendliche Wesen Gottes nothwendig in sich schließt, die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes aber, welche jede Idee in sich schließt, eine adäquate und vollkommene ist, so hat der menschliche Geist eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes [45]). Hiemit hat Spinoza seinen Hauptsaz, daß es ein absolutes Wissen Gottes gibt, festgestellt. In diesem absoluten Wissen ist der menschliche Geist, da sein Wissen das Wissen Gottes ist, mit Gott identisch. Da aber der Geist sowohl endlich als unendlich ist, so ist die weitere Aufgabe, das was der eigentliche Inhalt der Ethik ist, die endliche Seite des Geistes, auf welcher er sich leidend verhält, mit der unendlichen, auf welcher er reine geistige Thätigkeit ist, zu vermitteln. Wie der Geist sowohl adäquate als inadäquate Ideen hat, so ist er sowohl thätig als leidend. Die leidenden Zustände, die Passionen oder Affecte, beziehen sich auf den Geist, nur sofern er etwas hat, was Negation in sich schließt, d. h. sofern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, der für sich ohne die andern nicht klar und deutlich gedacht werden kann. So muß er aber betrachtet werden, weil er nothwendig in diesem Verhältniß ist, indem es sich gar nicht anders denken läßt, als daß der Mensch ein Theil der Natur ist, und viele Veränderungen erleidet, die

---

non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere. Die Idee ist daher ein Wissen, und zwar ein mit dem Wissen Gottes identisches Wissen, weil *mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus.*

45) Ethic. II. Prop. 47.

aus seiner individuellen Natur allein nicht begriffen werden können, von welchen er nicht die adäquate Ursache ist. Der Mensch ist daher nothwendig dem Leiden unterworfen. Dieses Leiden, bei welchem sich der Mensch blos als Theil verhält, ist seine Unfreiheit, seine Knechtschaft; der Einfluß, welchen die Affecte als verworrene und beschränkte, oder als inadäquate Ideen auf das menschliche Handeln haben, macht die menschliche Knechtschaft aus; sie ist das Unvermögen des Menschen, seine Affecte zu beherrschen und zu beschränken [46]. Das aus diesem Zustande der Knechtschaft befreiende, denselben aufhebende, oder als aufgehoben betrachtende Princip ist die Vernunft. Es fragt sich daher, was die Vernunft uns vorschreibt, und welche Affecte mit den Grundsäzen der menschlichen Vernunft übereinstimmen, welche nicht [47]? Im Allgemeinen besteht das Wesen der Vernunft darin, daß sie nichts gegen die Natur verlangt, ebendeßwegen aber verlangt sie, daß jeder sich selbst liebt, das wahrhaft Nüzliche sucht, und alles dasjenige, was den Menschen zu größerer Vollkommenheit wahrhaft führt, begehrt, und überhaupt, soviel an ihm ist, sein Seyn zu erhalten strebt. Das ist ebenso nothwendig wahr, als daß das Ganze größer ist als sein Theil. Auch die Tugend besteht in nichts anderem, als darin, daß jeder nach den Gesezen seiner eigenen Natur handelt, und sein Seyn zu erhalten strebt. Das Streben, sich selbst zu erhalten, ist die erste Tugend, die alle andern bedingt.

---

46) Ethic. IV. Praef. *Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi.* Die Ursache hievon und was in Beziehung auf die Affecte gut oder böse sey, untersucht er im vierten Buch.

47) Ethic. IV. Prop. 18. Schol.

Dieß lautet sehr egoistisch, verliert aber sogleich seine egoistische Gestalt. Was dem Einen Menschen nüzlich ist, ist es auch allen andern. Der Mensch steht immer im Zusammenhang mit der Aussenwelt. Es gibt daher vieles ausser uns, was uns nüzlich und deßwegen begehrenswerth ist. Nichts Vorzüglicheres kann es aber geben, als was mit unserer Natur vollkommen harmonirt. Wenn zwei Individuen ganz derselben Natur sich mit einander verbinden, so machen sie ein um das Doppelte verstärktes Individuum aus. Deßwegen ist für den Menschen nichts nüzlicher als der Mensch, und die Menschen können zur Erhaltung ihres Seyns nichts Besseres wünschen, als daß alle in allem so zusammenstimmen, daß sie gleichsam Einen Geist und Einen Körper ausmachen, und alle soviel möglich ihr Seyn zu erhalten suchen, und nach dem allgemein Nüzlichen streben, woraus folgt, daß Menschen, die durch die Vernunft bestimmt werden, oder nach der Leitung ihrer Vernunft das Nüzliche suchen, nichts begehren, was nicht auch für alle andern gut und nüzlich wäre. Das Wesen der Tugend besteht daher überhaupt darin, daß das Gemeinsame, Allgemeine, das Object unsers Wollens ist, und da nach Spinoza Wollen und Denken an sich Eins sind (sofern jeder einzelne Willensact als ein Act der Bejahung oder Verneinung mit dem Gedanken als solchem identisch ist) [48]), ist die höchste Tugend oder das höchste Gut des Geistes die Erkenntniß Gottes, denn das Höchste, zu dessen Erkenntniß der Geist gelangen kann, ist Gott [49]). Je mehr also der Mensch das Wesen Gottes erkennt, das Allgemeine in sein Bewußtseyn aufnimmt, keine andere als adäquate Ideen hat, desto mehr ist er in Uebereinstimmung mit der Natur, der Vernunft, mit sich selbst und andern, desto mehr

---

48) Ethic. II. Prop. 49.

49) Ethic. IV. Prop. 28. *Summum mentis utile sive bonum est Dei cognitio. — Mentis absoluta virtus intelligere.*

ist er gut und tugendhaft, oder desto mehr verschwindet für ihn der Gegensaz von Gut und Uebel, sofern ohne die Vorstellung des Uebels auch die Vorstellung des Guten nicht wäre. Hierin ist schon die wesentliche Idee dessen enthalten, was Spinoza im fünften Buche ausführt, welches er als den zweiten Theil der Ethik, oder als die Lehre von dem zur Freiheit führenden Weg dem von der Knechtschaft handelnden vierten Buch gegenüberstellt. Er zeigt nun, was die Vernunft über die Affecte vermöge, um sie zu beherrschen und zu beschränken, und dann, worin die Freiheit und Seligkeit des Geistes bestehe. Der Hauptsaz in Ansehung der Freiheit des Geistes ist, daß der leidende Affect, welcher nichts anders ist, als eine confuse Idee, aufhört, ein Leiden zu seyn, sobald wir uns einen klaren und deutlichen Begriff von ihm bilden, was wir in Beziehung auf jeden Affect zu thun im Stande sind, oder daß der Geist eine um so größere Macht über die Affecte hat, d. h. um so weniger von ihnen leidet, je mehr er alle Dinge als nothwendige erkennt [50]). Der Begriff des Nothwendigen ist also auch hier das Vermittelnde zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Der Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen, oder dem Adäquaten und Inadäquaten, der Vernunft und dem Affect, hebt sich auf, das Endliche wird mit dem Unendlichen Eins, wenn es als ein nothwendiges erkannt ist. Wie die Erkenntniß der Nothwendigkeit der Dinge, die die Natur Gottes ist, die Erkenntniß Gottes ist, so entsteht aus dieser Erkenntniß in Beziehung auf die Affecte die Liebe Gottes. Wer sich und seine Affecte klar und deutlich begreift, liebt Gott, und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affecte

---

50) Ethic. V. Prop. 3. 6. — *Nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alia mentis potentia datur, quam cogitandi et adaequatas ideas formandi.*

begreift [51]). Denn wer sich und seine Affecte klar und deutlich begreift, ist im Zustande der Freude. Alle Veränderungen, in welchen der Geist sich leidend verhält, gehen entweder in eine größere oder in eine geringere Vollkommenheit über. Das Eine ist der Affect der Freude, das Andere der der Trauer. Die höhere Vollkommenheit in der Freude besteht darin, daß der Geist sich und seine denkende Thätigkeit betrachtet. Wenn daher der Geist sich und seine Affecte begreift, so entsteht hieraus Freude, und wenn diese Freude von der Idee Gottes begleitet ist, sofern der Geist alle Affectionen des Körpers oder alle Vorstellungen auf die Idee Gottes beziehen kann, so liebt er Gott. Da die Liebe nur eine Modification des Affects der Freude ist, in Gott aber kein Affect, kein Zustand des Leidens, kein Plus und Minus von Vollkommenheit ist, so kann in Beziehung auf Gott ebenso wenig von Liebe und Haß, als von Freude und Trauer die Rede seyn. In dem Begreifen der Affecte und der hieraus entstehenden Freude und Liebe Gottes hat demnach der Geist seine Freiheit und Seligkeit. Diese Freiheit und Seligkeit soll aber auch eine absolute seyn. Deßwegen ist hier der Ort, wo die Lehre von der Unsterblichkeit in das System eingreift [52]). Der Geist hat nur, solange der Körper dauert, Wahrnehmungs- und Erinnerungs-Vermögen, indeß gibt es doch in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Da diese nothwendig zum Wesen des menschlichen Geistes gehört, die zeitliche Dauer der Seele aber durch das actuelle, zeitlich dauernde Daseyn des Körpers bedingt ist, so kann der menschliche Geist mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas zurück, was ewig ist, nämlich eben jene Idee, welche das Wesen

51) Ethic. V. Prop. 15.
52) Ethic. V. Prop. 21 f.

des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ein bestimmter modus des Denkens, welcher zum Wesen des Geistes gehört und nothwendig ewig ist. Ebendadurch aber, daß der Geist das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit denkt, ist alles Denken durch diese Form bedingt, d. h. der Geist denkt nur insofern unter der Form der Ewigkeit, als er von der gegenwärtigen actuellen Existenz des Körpers abstrahirt, und da die Ewigkeit das Wesen Gottes ist, sofern dieses das nothwendige Seyn in sich schließt, hat unser Geist, indem er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und in Gott begriffen wird. Dieß ist die dritte Art der Erkenntniß, das intuitive Wissen, in welchem der Geist die höchste menschliche Vollkommenheit, seinen absoluten Ruhepunct erreicht [53]). Die nothwendige Voraussezung dieses absoluten Wissens ist, daß der Geist selbst ewig ist. Unter der Form der Ewigkeit erkennt der Geist nur sofern er ewig ist, und sofern er ewig ist, hat er eine Erkenntniß Gottes, die nothwendig adäquat ist. Was wir durch diese dritte Art der Erkenntniß erkennen, erzeugt in uns Freude, und zwar ist diese Freude von der Idee Gottes als ihrer Ursache begleitet. Hieraus entsteht nothwendig Liebe zu Gott, und zwar intellectuelle Liebe Gottes, da wir uns Gott dabei nicht als gegenwärtig vorstellen, sondern als das ewige Seyn uns denken. Diese intellectuelle Liebe, die durch nichts aufgehoben werden kann, da sie nothwendig aus der Natur des Geistes folgt, sofern sie als die ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird, ist die höchste Freiheit und Seligkeit.

Diese Freiheit und Seligkeit des Geistes ist seine Rückkehr, in welcher alles Endliche und Inadäquate des mensch-

53) Ethic. V. Prop. 27. *Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.*

lichen Geistes sich zur völligen Einheit mit dem Unendlichen aufhebt. In seinem absoluten Wissen ist er selbst Eins mit Gott: indem er sich selbst unter der Form der Ewigkeit betrachtet, ist er selbst ewig, und diese Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst in seiner nothwendigen Existenz. Das absolute Wissen, welches das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, kann in lezter Beziehung nur das Wissen Gottes selbst seyn, jene Idee, welche Spinoza als die Idee des göttlichen Wesens in Gott voraussezt. Hieraus erhellt aber auch, wie wenig hier das endliche Subject in seinem Unterschiede von der unendlichen Substanz zu seinem Rechte kommen kann. Läßt sich schon nicht begreifen, wie es zu seiner besondern Existenz gelangt, so zeigt der Schlußpunct des Systems klar, wie es sich mit dem in seinem ganzen Seyn und Wesen, seinem Wollen und Denken schlechthin determinirten, nur als Gedanke Gottes nicht aber als freies selbstbewußtes Subject existirenden, menschlichen oder endlichen Geist verhält. Es ist, sofern es ist, nur dazu da, damit in ihm und mit ihm alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseyns in die Eine absolute Substanz, als die absolute Negation alles Besondern und Individuellen, zurückgehen, und diese Negation ist nicht einmal eine sich selbst erst vollziehende, sondern eine rein abstracte. So wenig es ein wahres und wirkliches Hervorgehen aus Gott gibt, ebenso wenig kann es auch ein Zurückgehen in Gott geben. Mit dem Bewußtseyn des Menschen ist zwar auch das Bewußtseyn der endlichen Welt gesezt, aber alles, was den Inhalt desselben bestimmt, der Unterschied zwischen Leiden und Thun, zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem, Adäquatem und Inadäquatem, Gut und Uebel, ist nur eine subjective Vorstellungsweise, ein subjectiver Schein, welcher auf dem Standpunct der denkenden Betrachtung, auf welchem der Geist sich selbst und die Dinge **sub specie aeternitatis** betrachtet, in sich selbst verschwindet. Es gibt daher keinen reellen, lebendigen Ueber-

gang von dem Einen zum Andern, keine fortschreitende Bewegung, die höchste Thätigkeit des Geistes ist nur das mit der Tugend identische intuitive Wissen, in welchem alle Momente des Unterschieds verschwinden, oder vielmehr gar nicht existiren. Kommt doch selbst auch dasjenige, was Spinoza über die Unsterblichkeit des Geistes, oder das Verhältniß des gegenwärtigen Lebens zum künftigen lehrt, nur auf dieselbe Unterscheidung eines doppelten Standpuncts zurück. Man hat es befremdend gefunden [54]), daß Spinoza, nachdem er, wie er sagt, alles absolvirt hat, was sich auf das gegenwärtige Leben bezieht, nun übergehen will auf das, was die Dauer des Geistes ohne Beziehung auf den Körper betrifft [55]). Unmöglich könne doch sein Sinn seyn, daß das in seiner Ethik weiter Folgende, insbesondere die Lehre vom intuitiven Wissen und die daraus entspringende intellectuelle Liebe Gottes, Stufen und Zustände im Leben des Geistes seyen, welche diesseits in diesem gegenwärtigen Daseyn nicht vorkommen, und nicht vorkommen können. Spinoza könne daher nur sagen wollen, daß jene Zustände mit der zeitlichen Dauer des Körpers in keiner Beziehung und in keinem Zusammenhang stehen. Die Hauptsache ist jedoch, daß für Spinoza die Ewigkeit des Geistes nicht sowohl in der Zukunft als in der Gegenwart liegt, sie ist diejenige Form des Bewußtseyns, in welcher der Geist sich selbst, seinen Körper und alle Dinge nicht mehr durch Vermittlung körperlicher Affectionen, nicht mehr unter den Verhältnissen und Bedingungen der Zeit, sondern in der ewigen Einheit mit Gott denkt. Kann sich aber der Geist schon im gegenwärtigen Leben auf diese Stufe erheben, so kann sie auch nicht durch den Uebergang von dem gegenwärtigen Leben in das künftige bedingt seyn, sondern dieser Uebergang selbst hat seine Bedeutung nur in dem=

54) Sigwart a. a. O. S. 171 f.
55) Ethic. V. Prop. 20. Schol.

jenigen, was schon jezt stattfindet, in dem an sich seyenden Verhältniß des Ewigen und Zeitlichen. Wenn daher Spinoza sagt, daß mit dem Körper etwas vom Geist untergehe, etwas von demselben zurückbleibe, und dieß so vertheilt: was untergehe, sey das Wahrnehmen, das Vorstellen und die leidenden Affecte, was zurückbleibe, sey nicht die Erinnerung des Vergangenen, also insbesondere auch nicht die Erinnerung an dieses gegenwärtige Leben als ein vergangenes, sondern das zeitlose Denken Gottes und aller Dinge in Gott in Vergleich mit welchem jene Wahrnehmung, Vorstellung und Erinnerung gar keinen Werth habe, — so findet ja dieses zeitlose Denken und mit ihm dieses Untergehen auf der einen und Zurückbleiben auf der andern Seite schon jezt statt, und es ist offenbar nur eine Verschiedenheit der Darstellungsweise, wenn, was an sich ein Ineinander ist, hier zu einem Nacheinander wird. Es ist immer der im Bewußtseyn desselben Subjects sich darstellende Gegensaz des Vollkommenen und Unvollkommenen, Adäquaten und Inadäquaten, des Thuns und Leidens, in welchem sich diese Betrachtungsweise so bewegt, daß derselbe Gegensaz auch als der Gegensaz des Untergehens und Zurückbleibens, des Todes und der Unsterblichkeit aufgefaßt wird [56]). Auch daß Spinoza das zeitlose

---

56) Wie aus Ethic. V. Prop. 40. Cor. u. Schol. deutlich zu sehen ist: *Hinc sequitur, partem mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur, illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio, per quam solam dicimur pati, atque adeo illa, quantacunque ea sit, hac est perfectior. Haec sunt*, sagt Spinoza noch im Schol., *quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram, ex quibus apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur,*

Denken, d. h. das ewige Wesen des Geistes durch den Begriff von dem ewigen Wesen des Körpers vermittelt werden läßt, sofern der Geist, was er sub specie aeternitatis erkennt, daraus erkennt, daß er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit denkt, hat kein besonderes Moment, da der Begriff des ewigen Wesens des Körpers nichts anders ist, als das unendliche Attribut der Ausdehnung, als Correlat des unendlichen Attributs des Denkens. Durch das ganze System zieht sich das Ineinanderseyn des Endlichen und Unendlichen in einer Weise, in welcher das Endliche nie zu seiner wahren Realität kommen kann, es wird immer nur dem bloßen Ausdruck nach gesezt, und durch eine andere Wendung desselben Ausdrucks in die Unendlichkeit der Einen Substanz wieder verschlungen. Ist Gott das unendliche Denken, und denkt er als unendliches Denken Unendliches in unendlichen Weisen, so ist zwar in den unendlichen modi des Denkens die Möglichkeit eines Unterschieds gesezt, in welchen das Denken in sich selbst auseinandergeht, aber dieser Unterschied wird nicht zur Wirklichkeit, wenn jeder modus des Denkens nur das unendliche Denken selbst ist. Ein solcher modus des Denkens ist der menschliche Geist, quatenus Deus explicatur per humanam naturam: was soll man sich aber unter diesem quatenus denken, wenn zwar die nähere Bestimmung ist, daß die mens humana eine pars infiniti intellectus Dei sey, zugleich aber jede Theilbarkeit der Substanz als ein Widerspruch mit ihrem Begriff verneint wird [57])? Dieser wesentliche Mangel eines wahren und wirklichen Unterschieds des Endlichen und Unendlichen spricht sich auch noch in dem höchsten Begriffe aus, zu welchem sich die Ethik Spinoza's

---

et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Dieß ist also der eigentliche Begriff des endlichen Geistes.

57) Ethic. V. Prop. 35 f.

erhebt, in dem Begriffe der Liebe Gottes, welche ebensosehr die Liebe Gottes zu sich, als die Liebe des Geistes zu Gott ist [58]). Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe, und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist dieselbe Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt, doch nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, wenn es unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, explicirt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt. Daraus folgt, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und es sind folglich die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott Eins und dasselbe. Wie also der Geist, wenn er Gott liebt, in Gott das wahre Selbst seines Wesens erkennt, sich mit Gott Eins weiß, so muß auch Gott mit dem Gott liebenden Geist sich Eins wissen, Gott kehrt also in dieser Liebe des Geistes zu Gott, die ebensowohl die Liebe Gottes zu den Menschen als zu sich selbst ist, zu sich zurück, wird sich durch die Vermittlung des menschlichen Geistes seiner Identität mit sich selbst bewußt. Daß aber hier weder ein reales Verhältniß des Geistes zu Gott, noch eine reale Vermittlung Gottes mit sich selbst stattfindet, daß die Liebe des Geistes zu Gott nur ein anderer Ausdruck für die Liebe Gottes zu sich selbst ist, liegt klar vor Augen, und Spinoza sagt es noch überdieß selbst, wenn er, um die Identität der Liebe des Geistes zu Gott mit der Liebe Gottes zu sich zu beweisen, die Thätigkeit, mit welcher der Geist sich betrachtet, dieselbe Thätigkeit nennt, mit welcher Gott sich betrachtet [59]).

---

58) Ethic. II. Prop. 11. Coroll. vgl. Epist. 15. S. 500. Epist. 29. S. 528.

59) Ethic. V. Prop. 36. Demonstr. *Mentis amor — actio est, qua mens se ipsam contemplatur, concomitante*

Was sollen wir aber unter dieser Liebe Gottes selbst verstehen? Scheint es doch, als sollte die starre Pygmalions-Säule hier am Schlusse des Systems mit Einem Male noch mit einem warmen Lebenshauch beseelt werden. Man lasse sich jedoch dadurch nicht täuschen. Nicht lange zuvor hat Spinoza den Saz aufgestellt, daß Gott der Liebe ebenso wenig, als des Hasses fähig sey, und doch soll er jezt sowohl sich als die Menschen lieben. Es verhält sich also mit der Liebe, wie mit dem Verstand, von welchem Spinoza einerseits sagt, daß er nicht zur **natura naturans**, sondern zur **natura naturata** gehöre, während er andererseits gleichwohl Gott den unendlichen Verstand nennt. Freilich den unendlichen, wie ja auch die Liebe Gottes die unendliche intellectuelle ist. Aber man erinnere sich nun auch, was Spinoza über den unendlichen Verstand oder den Verstand Gottes sagt, daß wenn der Verstand zum ewigen Wesen Gottes gehörte, man wenigstens unter ihm etwas ganz anderes verstehen müßte, als man gewöhnlich darunter versteht, es müßte zwischen dem Verstand Gottes und unserem Verstand ein himmelweiter Abstand stattfinden, sie könnten nichts gemein haben, als den bloßen Namen, gleichwie das Himmelsgestirn des Hundes und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit einander gemein haben [60]). Ist dieß der Unterschied und Gegensaz des Endlichen und Unendlichen, so wird ebendamit Gott wieder in das alte transcendente Jenseits seines an sich unbegreiflichen Wesens hinausgerückt. Wie kann von einem Verstand Gottes die Rede seyn, wenn der menschliche Verstand sich unter demselben gar nichts denken kann, und wie

---

idea Dei tanquam causa, hoc est, actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur, concomitante idea sui. Der Unterschied hängt immer nur an dem unbestimmten *quatenus*.

60) Ethic. I. Prop. 17. Schol.

kann man auf diese Weise wissen, was Gott seinem Wesen nach ist? Der wahre Grund hievon liegt aber darin, daß alle jene concreten Bestimmungen, welche Spinoza dem Begriff Gottes gibt, wenn er Gott Bewußtseyn und Liebe zuschreibt, in seinem System durchaus keinen Haltpunct haben. Scholastiker haben das Trinitätsverhältniß und den Unterschied, auf welchem es im Wesen Gottes beruht, dadurch begründet, daß Gott der sich selbst Wissende und der sich selbst Liebende ist. Bei Spinoza aber ist es, auch wenn dem abstracten Gottesbegriff concrete Bestimmungen gegeben werden, nirgends um einen wirklichen Unterschied im Wesen Gottes zu thun, sondern jene Bestimmungen werden nur schlechthin gesezt. Weil Gott der auf unendliche Weise Denkende ist, ist er auch der sich selbst Wissende, und als der sich selbst Wissende ist er auch der sich selbst Liebende [61]). Es ist also immer nur das unendliche Denken, das im Wissen und im Lieben in seiner Identität mit sich selbst bleibt. Ja das Denken ist so selbst nichts anders als Unendlichkeit, und zwar quantitative Unendlichkeit, denn nur als solche kann es mit der unendlichen Ausdehnung in Gott Eins seyn. Das Denken ist, so wie die Ausdehnung, gleichsam eine unendliche, geometrisch bestimmbare Fläche, ohne Vertiefung in sich selbst. Was also das Denken qualitativ ist, bleibt völlig unbestimmt, und wenn auch Spinoza vom Denken zum Wissen und Bewußtseyn fortgeht, und concrete Bestimmungen zu sezen scheint, so werden diese wenigstens nirgends aus dem Wesen des Denkens selbst abgeleitet.

---

61) Ethic. V. Prop. 35. Demonstr. *Deus est absolute infinitus, hoc est, Dei natura gaudet infinita perfectione, idque concomitante idea sui, hoc est idea suae causae et hoc est, quod amorem intellectualem esse diximus.* Das Wissen Gottes von sich, als dem absolut Unendlichen, macht also das Wesen der intellectuellen Liebe aus.

Dieß wäre also der Character des berühmten Systems der absoluten Substanz, in welcher alles, soweit es da ist, nur dazu da ist, um in der absoluten Einheit und Unendlichkeit der Substanz unterzugehen. Gleichwohl aber hat das System eine sehr hohe speculative Bedeutung, nur sehe man es so an, daß es blos in allgemeinen abstracten Umrissen das enthält, was sich erst mit seinem concreten Inhalt erfüllen muß. Daß Gott wesentlich Denken ist, also nicht blos eine abstracte inhaltsleere Einheit ist, sondern im Denken die substanzielle Realität seines Wesens hat, ist hier mit aller Entschiedenheit ausgesprochen, und wenn auch dieses Denken nur als die denkende Substanz, nicht als die unendliche Selbstvermittlung genommen ist, so ist doch der Weg vorgezeichnet, auf welchem dieser weitere Fortschritt geschehen muß. Seine tiefste Bedeutung hat das System in dem Verhältniß, in welches es die mens humana, oder den endlichen Geist, zur absoluten Substanz sezt. Wie Gott als das unendliche Denken sich zum endlichen Geist bestimmt, ist nicht nachgewiesen, und es wird daher nicht klar, wie der endliche Geist zum wahren und wirklichen, zum freien und selbstbewußten Subject werden kann; sehen wir aber über diese Lücke des Systems hinweg, so ist nichts desto weniger der Grundgedanke, um welchen sich das ganze System bewegt, daß wie es eine absolute Substanz gibt, es ebenso auch ein absolutes Wissen dieser Substanz geben muß, in welchem allein der endliche Geist aus seiner Endlichkeit sich zur Unendlichkeit und Wahrheit seines Wesens erheben kann. Daß das endliche Subject nicht blos das endliche, beschränkte, für sich seyende, sondern nur das absolut wissende seyn kann, für welches daher auch das Wesen Gottes kein schlechthin verschlossenes, transcendentes ist, daß ebendeßwegen nur in dieser Einheit des Objectiven und Subjectiven die absolute Substanz zum absoluten Subject werden kann, dieß ist demnach der Standpunct Spinoza's, und wir sehen hieraus, wie des Cartesius

cogito ergo sum als das Princip des Selbstbewußtseyns auch in seinem System in seinem Recht sich behauptet. Der wesentliche Mangel besteht immer nur darin, daß die beiden zusammengehörenden Seiten des Systems, die objective und die subjective, völlig unvermittelt neben einander stehen und nicht in das Verhältniß eines nothwendigen Processes zu einander gesezt sind. Fassen wir diese beiden Seiten in ihrem Verhältniß zu einander auf, so ist in ihnen sowohl die Einheit des Endlichen und Unendlichen, als die gottmenschliche Einheit ausgesprochen. Das Denken Gottes, nicht **quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur**, ist das Wesen des menschlichen Geistes, und Gott und Mensch sind daher in der denkenden Substanz Eins. Nehmen wir nun noch dazu, wie Spinoza auch von einem ewigen Sohn Gottes spricht, oder von einer ewigen Weisheit Gottes, die sich in Allem, am meisten im menschlichen Geiste und ganz besonders in Jesus Christus offenbarte [62]), so sehen wir auch hieraus, wie in seinem System, wenn auch nur in abstracter Weise, die Momente enthalten sind, aus welchen ein ganz anderes

---

62) Epist. XXI. *Dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere, sed de aeterno illo filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote, quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. — Ceterum, quod Deus humanam naturam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire, imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.* Und doch sind auch nach Spinoza Gott und Mensch Eins, *quatenus Deus per humanam naturam explicatur.*

System hervorgehen kann, ein System, in welchem der Fortschritt, welcher noch geschehen muß, nur darin bestehen kann, daß die abstracte, unterschiedslose Substanz zum concreten Leben des selbstbewußten Geistes sich aufschließt.

Da J. Böhme, wenn er auch zunächst in die Reihe der Mystiker gehört, doch immer der **Philosophus teutonicus** bleibt, welcher in seiner mystisch-theosophischen Weise, wie kein Anderer vor ihm, auf dem Boden des protestantischen Bewußtseyns in die Tiefe des speculativen Geistes hinabstieg, um in ihr eine neue geistige Welt aufzuschließen, so drängt sich hier von selbst der Gedanke an das Verhältniß auf, in welchem diese beiden auch der Zeit nach sich so nahe berührenden Männer stehen. Was zunächst in die Augen fällt, kann freilich nur der große Contrast seyn, welchen beide in ihren Lehren und Schriften nach Inhalt und Form miteinander bilden. Welcher Unterschied zwischen dem mit aller Kälte des trockenen abstracten Verstandes, in der gemessenen Ruhe und der strengen Consequenz der geometrischen Demonstration Saz für Saz sich darlegenden System Spinoza's und dem Sprudeln und Gähren, dem Aufblizen und Durcheinanderwogen der lebensvollsten in dem bunten Farbenspiel der sinnlichsten Bildet sich abspiegelnden Ideen bei Böhme! Und doch in welcher nahen geistigen Beziehung stehen beide in dem innersten Mittelpunct ihres geistigen Strebens! Es ist der sich in sich selbst erfassende, in seinem absoluten Wissen sich begreifende und mit der Macht seines Selbstbewußtseyns in das unendliche Wesen Gottes eindringende Geist, welcher sich in beiden mit gleicher Energie ausspricht [63]). Von dem

---

63) Man vgl. das Urtheil Feuerbach's über Böhme a. a. O. S. 152.: „Seinem wesentlichen Gedankeninhalte nach steht er in innerem Zusammenhang nicht nur mit Spinoza und Cartesius, sondern überhaupt mit der Philosophie der neuern Zeit. Denn dieser sein wesentlicher Gedankengehalt ist seine Anschauung vom Geist,

Gedanken Gottes sind beide auf gleiche Weise durchdrungen, er allein ist das Princip ihres Denkens und Erkennens, ohne welchen es kein Wissen und Begreifen, keine Gewißheit des eigenen Selbsts gibt. Was Spinoza zum Hauptsaz seines ganzen Systems machte, daß Gott die **causa immanens non transiens** aller Dinge ist, das Ineinanderseyn Gottes und der Welt, diese Einheit des Endlichen und Unendlichen, diese Gegenwart und Wirklichkeit Gottes in allem Denken und Seyn, in der Natur und im Geiste des Menschen,: ist auch der Grundgedanke, in welchem Böhme lebt, die Grundanschauung, in welcher er allen Dingen in ihr Herz sieht, die Eine Wahrheit, in welcher sich ihm alle Räthsel des Daseyns lösen. Was bei Spinoza die Eine unendliche Substanz ist, ist bei Böhme das dreieinige Wesen Gottes; wie aber die Dreieinigkeit Böhme's wesentlich auf der Dualität der Principien beruht, so hat die Substanz Spinoza's ihre Realität in den beiden Attributen, deren Einheit sie selbst ist, und wie dort Denken und Seyn die substanziellen Formen sind, in welchen alles ist und besteht, so sind es hier Natur und Geist. In der Dualität dieser beiden Principien hat bei Böhme die ewige Geburt des göttlichen Wesens ihren ewigen Verlauf, es entzündet sich in ihr immer wieder der nie ruhende Streit, in welchem alle Gegensäze des physischen und ethischen Lebens sich bewegen; aber auch bei Spinoza bricht aus der Einheit der Substanz der Unterschied der Attribute hervor, und alle Gegensäze, um deren Vermittlung es hier sich handelt, der Gegensaz des Endlichen und Unendlichen, des Adäquaten und Inadäquaten, des Leidens und

---

ist die Art, wie er Gott als lebendigen, wirklichen, d. i. bewußten, Geist erfaßt, ist sein Bestreben, eine Genesis, so zu sagen, eine Construction des Bewußtseyns und der Erkenntniß des Geistes, und zwar des Geistes in seiner unendlichen Bedeutung, in der Bedeutung Gottes, zu geben."

Thuns, der Knechtschaft und der Freiheit, haben in ihm ihren Grund und ihre Bedeutung. Hätte Böhme die Natur nicht zur Voraussezung des Geistes, sondern den Geist zur Voraussezung der Natur gemacht, so hätte er den Unterschied von Natur und Geist nur aus dem Wesen des Geistes begreifen können, und hätte Spinoza das mit dem Denken identische Seyn nicht vom Denken getrennt, und als Seyn der Ausdehnung dem Denken in gleicher Absolutheit gegenübergestellt, so hätte ihm seine denkende Substanz auch zum denkenden Geiste werden müssen. In der Idee des absoluten Geistes liegt allein die Vermittlung der Gegensäze, über welche Böhme und Spinoza noch nicht hinwegkommen konnten. Solange der Geist die Natur zu seinem Gegensaz hat, wie bei Böhme, und, wie bei Spinoza, das mit dem Denken identische Seyn noch mit dem Seyn der Ausdehnung behaftet ist, ist die wahre Einheit des Denkens und Seyns noch nicht begriffen.

Daß das System Spinoza's die Elemente enthält, welche weiter entwickelt die nothwendige Grundlage zur tiefern Begründung der Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes werden mußten, geht schon aus der gegebenen Darstellung hervor, den nähern Beweis kann jedoch erst der weitere Entwicklungsgang dieser Dogmen geben. In der Gestalt aber, in welcher das System zunächst auftrat, konnte es, der orthodoxen Theologie jener Zeit gegenübergehalten, nur im größten Widerspruch mit ihr stehen. Glaubensmysterien in dem Sinne, in welchem die Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes damals einzig genommen wurden, konnten auf dem Standpunct eines Systems, welches den ganzen Inhalt des Denkens und Glaubens aus der Idee der Einen absoluten Substanz zu begreifen suchte, aus der nothwendigen Consequenz ihres Begriffs und ihrer demonstrirenden Methode, schlechthin keine Bedeutung haben. Der ganze Unterschied zwischen Offenbarung und Vernunft

fiel in der Immanenz Gottes und der Welt, welche die wesentlichste Lehre des Systems ist, in sich selbst zusammen, es kann nichts Uebernatürliches und Uebervernünftiges geben, die feste unveränderliche Ordnung der Natur, deren nothwendiger Zusammenhang nirgends durchbrochen werden kann, ist die Natur Gottes selbst. Die allgemeinen Geseze sind nichts anders als die Beschlüsse Gottes, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der Natur Gottes fließen. Könnte irgend etwas in der Natur geschehen, das im Widerspruch mit ihren allgemeinen Gesezen steht, so müßte es auch der Natur Gottes widersprechen, Gott wider seine eigene Natur handeln. Dieselbe Nothwendigkeit, wie in den Gesezen der Natur, ist auch in den Gesezen des Denkens. Was nicht aus der nothwendigen Consequenz des vernünftigen Denkens begriffen werden kann, ist ebendarum auch nicht wahr, und Lehren, welche, wie die Glaubensmysterien, als geoffenbarte über die Natur der Vernunft schlechthin hinausgehen, können in einem solchen System keine denkbare Stelle finden. Solange daher ein solches System in seinen Principien nicht widerlegt ist, muß der Gegensaz zwischen der Philosophie und der Theologie als ein durchaus unversöhnlicher erscheinen. Spinoza sezte sich aber auch noch dadurch in Opposition zu der orthodoxen Theologie seiner Zeit, daß er den Grundsaz aufstellte, das Wesen der Frömmigkeit sey nicht in die Wahrheit des Wissens und Glaubens, sondern nur in den Einfluß zu sezen, welchen das subjectiv Geglaubte, abgesehen von seiner objectiven Wahrheit, auf das Handeln oder den Gott zu leistenden Gehorsam habe. Hieraus folgt, daß es wie für die Frömmigkeit, so auch für die Seligkeit gleichgültig ist, ob eine Lehre, wie die von der Trinität, für wahr gehalten wird, oder nicht. Gerade darauf aber, daß der Glaube an die Wahrheit der Trinitätslehre die nothwendige Voraussezung der Seligkeit sey, gründeten die orthodoxen Theologen die Forderung, daß die Wahrheit

dieser Lehre selbst gegen alle Widersprüche der denkenden Vernunft geglaubt werden müsse. Hatte sie also diese Bedeutung nicht mehr, so mußte sogleich auch der Zweifel gegen ihre Wahrheit das Uebergewicht gewinnen. Denn wer sollte seiner Vernunft Gewalt anthun, eine Lehre zu glauben, von welcher er keinen wesentlichen Nuzen für seine Seligkeit erwarten konnte [64]?

Drittes Kapitel.

Leibniz und Wolf.

Wie in Cartesius, obgleich er selbst sich zur katholischen Kirche bekannte, das Princip des Protestantismus in der Philosophie zuerst sich aussprach, so stellt sich in dem selbst ausserhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft stehenden Spinoza die libertas cogitandi, die das Element seines Lebens war, in ihrer vollen Selbstständigkeit dar. Die Stellung der Philosophie zur Theologie, welche in Cartesius noch ein unbefangenes Ignoriren der Religion und Theologie war, ein gleichgültiges Verhalten der beiden Sphären zu einander, von welchen jede ihr eigenes Recht geltend machte, wurde in Spinoza zu dem entschiedensten Widerspruch gegen die kirchliche Theologie und die ganze Grundlage, auf welcher sie beruhte. Es gibt keine andere Philosophie, welche sich in ein so negatives Verhältniß zu dem ganzen kirchlichen Dogma sezt, wie das System Spinoza's. In Leibniz aber, dem ersten protestantischen Philosophen, für welchen ebendeßwegen die kirchliche Religion und Theologie eine tiefere innere Bedeutung hatte, als für Cartesius nach der Aeusserlichkeit des

---

64) Vgl. Tractatus theol. polit. c. 4. u. 12. Dieser Tractatus enthält überhaupt die Folgerungen, welche sich aus dem System Spinoza's für die kirchliche Theologie ergeben.

Katholicismus, änderte sich dieses Verhältniß, Philosophie und Theologie traten nun einander näher, und in dem Bewußtseyn ihres Verhältnisses wurden sie sich auch des gemeinsamen Interesses bewußt, das sie an einander zu knüpfen schien. Es geschah dieß nicht blos in Folge der Rücksicht, welche die Philosophie der Theologie schuldig zu seyn glaubte, sondern es hatte seinen Grund hauptsächlich auch darin, daß in dem zunächst gegebenen System selbst eine Einseitigkeit war, welche das philosophische Bewußtseyn nicht ertragen konnte. In der einen Beziehung wie in der andern sah man sich bewogen, von dem abstracten Begriff der Einen unendlichen Substanz, die sich zu allem Besondern und Individuellen nur negativ verhalten konnte, seine Richtung zu dem Concreten und Persönlichen zu nehmen.

Spinoza hätte Recht, sagte Leibniz [1]), daß es nur eine einzige Substanz gibt, wenn es keine Monaden gäbe, denn ohne sie wäre alles vergänglich und verflüchtete sich in bloße Modificationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigener Grund des Wesens und Bestehens, eine substanzielle Basis abginge, die allein auf der Existenz der Monaden beruht. Hierin ist der Gegensaz, in welchen Leibniz zu Spinoza trat, in seiner ganzen Bedeutung ausgesprochen. Es ist der Gegensaz des Fürsichseyns der Monade und des Ansichseyns der Substanz. Zwar wurde auch von Leibniz anerkannt, daß der Begriff der Substanz der Schlüssel der tieferen Philosophie sey, daß von der richtigen Auffassung desselben die Erkenntniß Gottes, der Seelen und des Wesens der Körper abhänge, wenn aber

---

1) Opera omnia, ed. Dutens. Genevae 1768. T. II. P. I. S. 327. — Man vgl. besonders Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie. 1837. Erdmann, Versuch einer wissensch. Darst. der Gesch. der neuern Philos. Bd. II. Abth. 2. 1842. (Leibniz und die Entwicklung des Idealismus vor Kant).

Spinoza die Substanz als das definirt, was an sich ist, und ohne die Voraussezung von etwas Anderem nur durch sich selbst begriffen werden kann, so sezte dagegen Leibniz das Wesen der Substanz in die Kraft und Thätigkeit. Die Substanz, behauptet Leibniz, kann nicht ohne Thätigkeit seyn, was nicht handelt, was keine thätige Kraft in sich hat, kann auch schlechthin keine Substanz seyn, die Thätigkeit allein macht das Wesen der Substanz aus. Thätigkeit und Substanz sind daher wesentlich zusammengehörende Begriffe, aber ebendeßwegen kann die den Begriff der Substanz bestimmende Thätigkeit nur die sich durch sich selbst bestimmende Thätigkeit, die Selbstthätigkeit seyn. Die Selbstthätigkeit aber, als eine absolute gedacht, könnte auch die Eine allgemeine Ursache alles Thätigen, die Eine thätige Urkraft seyn, und der Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz bestände so nur darin, daß die Eine Substanz nicht als eine ruhende, sondern als eine thätige zu betrachten wäre. Wie beweist daher Leibniz, daß es nicht blos Eine Substanz, sondern eine Mehrheit thätiger Kräfte gibt? Dieß ist das Hauptmoment der Sache. Zum Beweise dafür beruft jedoch Leibniz sich nur darauf, daß die Kraft als Thätigkeit die Bewegung, und die Bewegung als Entfernung von einem Orte und Uebergang zu einem andern, einen Unterschied voraussezt. Zum Begriffe der Thätigkeit oder Selbstthätigkeit gehört daher auch das Princip des Unterschieds. Zur Selbstthätigkeit wird die Thätigkeit erst dadurch, daß sich der Einzelne in seiner Selbstthätigkeit von Andern unterscheidet, seine Thätigkeit als eine von der Thätigkeit Anderer unterschiedene weiß. Selbstthätigkeit, Individualität, Einzelnheit sind so Begriffe, die nicht von einander getrennt werden können. Die Substanz ist nicht mehr, wie bei Spinoza, die Eine allgemeine, sondern alles, was handelt, ist, wie Leibniz sagt, nothwendig eine einzelne Substanz. Sobald aber einmal mit dem Begriff der Substanz der Begriff der Einzelnheit verbunden ist, liegt im Begriffe der Einzelnheit

von selbst auch der Begriff der Vielheit. Ein Einzelnes allein für sich ist undenkbar, wo ein Individuum ist, müssen auch mehrere Individuen seyn, und wo viele Individuen sind, muß auch jedes ein von allen andern unterschiedenes seyn. Es ist dieß das Leibniz'sche Princip der Individuation, das mit dem Princip der absoluten Specification eines und dasselbe ist. Wenn zwei Individuen vollkommen gleich und ähnlich oder durch sich selbst ununterscheidbar wären, so gäbe es kein Princip der Individuation, keine individuelle Unterscheidung, keine Verschiedenheit von Individuen. Deßwegen gilt als allgemeines Gesez der Saz, daß es in der Welt nicht zwei Wesen gibt, die absolut ununterscheidbar wären (das principium indiscernibilium). Nicht die Einheit, sondern der Unterschied ist somit das Princip und Wesen der Dinge.

In diesen wenigen Säzen sind schon die Principien der Leibniz'schen Monadenlehre enthalten. In den Monaden individualisirt sich die Substanz, Monaden sind geistige Substanzen, in welchen der Geist als Einzelnheit, als für sich seyende Einheit im Unterschied von andern Einheiten derselben Art gesezt ist. Was Böhme von den Naturwesen sagt, daß jede Lebensgeburt ein Centrum hat, ist auch der Begriff der Leibniz'schen Monade. Jede Monade ist eine Welt für sich, eine Welt, welche den Mittelpunct ihres Seyns und Lebens, die Einheit, in welcher sie sich auf sich selbst bezieht, in sich selbst hat; wie es aber zum Begriff der Monade gehört, eine solche Welt für sich zu seyn, so folgt aus diesem Fürsichseyn, daß es unendlich viele Welten solcher Art gibt. So schließen sich auch nach Böhme, dessen Weltanschauung überhaupt in dieser Hinsicht der Leibniz'schen, bei aller sonstigen Differenz, am nächsten steht, da auch er im ganzen Universum nur Thätigkeit, das lebendige Wirken der Kräfte sieht, in der Geburt des göttlichen Wesens, in dem lebendigen Qualificiren der Geister und Kräfte der Natur unendlich viele Lebens-Centra auf. Da der Begriff der Monaden ganz auf

dem Begriff der Kraft und Thätigkeit beruht, die Kraft aber nicht blos eine Einheit für sich, sondern auch etwas Untheilbares, Einfaches, Unsinnliches ist, so gehört beides zu ihrem Begriff, daß es unendlich viele Monaden gibt, und daß sie nicht materieller, sondern immaterieller Natur sind. Sie sind geistige, denkende Substanzen, Seelen oder den Seelen analoge Wesen, da nur die Seele das Princip der Thätigkeit ist. Das ganze Universum ist demnach ein großes Intellectualsystem, in welchem alles Kraft, Thätigkeit, Seele, Geist ist. Die Frage ist nun aber, wie die Monaden zu einem System werden. Was sich aus dem Princip der Leibniz'schen Philosophie zunächst ergibt, ist nur die Einzelnheit, die Individualität, oder da die Selbstthätigkeit, als eine geistige, auch das Selbstbewußtseyn in sich schließt, die Selbstheit, die Ichheit. Indem das Princip des Fürsichseyns, des Unterschieds, der an sich seyenden Einheit der Substanz entgegentritt, geht die Einheit der Substanz in eine Vielheit von Einheiten auseinander, die Einheit löst sich in eine Vielheit auf, aber ebendarum muß nun gefragt werden, wie sich die Monaden als für sich seyende Einzelnheiten zu der Einheit verhalten, die sie zusammenhalten soll, zu dem Allgemeinen, in welchem sie zur Einheit verknüpft werden müssen? Und da das Allgemeine in der unmittelbarsten Beziehung zu der Idee Gottes steht, so liegt darin von selbst die Frage, wie auf dem Standpunct der Monadenlehre die Idee Gottes bestimmt werden muß? Zwischen diesen beiden Fragen liegt in der Leibniz'schen Philosophie die Lehre von dem Verhältniß des Geistes zur Materie.



In einem System, in welchem die Monaden, als geistige Kräfte und Thätigkeiten, die Principien alles Seyenden und wirklich Existirenden sind, kann die Materie nur als Wirkung und Erscheinung des in den Monaden thätigen geistigen Princips begriffen werden. Nur in dem geistigen Wesen der Monaden kann der Grund des Daseyns der Materie ent-

halten seyn. Da die Monaden vermöge ihrer Selbstthätigkeit und Spontaneität nicht von aussen bestimmt werden können, so können die Ursachen ihrer Veränderungen und ihres Unterschieds nur innere Qualitäten, Selbstbestimmungen oder Vorstellungen seyn. Die innere Selbstthätigkeit jeder Monade besteht darin, daß sie Vorstellungen hat; wie es daher verschiedene Vorstellungen gibt, so sind auch die Monaden selbst von einander verschieden. Was aber die Vorstellungen von einander unterscheidet, ist ihre Deutlichkeit und Verworrenheit, ihre Klarheit und Dunkelheit. Dunkel ist nach Leibniz ein Begriff, wenn er nicht zureicht, eine vorgestellte Sache zu erkennen, klar dagegen, wenn ich den Gegenstand der Vorstellung durch ihn erkennen kann, und zwar ist er entweder verworren oder deutlich, je nachdem die zur Unterscheidung einer Sache gehörenden Merkmale besonders und einzeln aufgezählt werden können oder nicht. Die verworrenen Vorstellungen sind daher nichts anders als „der Ausdruck der unendlichen Vielheit in der einfachen Substanz der Monade, nichts anders als die vielen andern Monaden, wie sie jeder einzelnen Monade gleichsam im Kopfe spucken, oder der Ausdruck von den Verhältnissen der Monade" [2]), also das, worin eine Monade mit andern Monaden zusammenhängt. Mit dem Begriff der Monade ist auch ein gemeinsames Band der Monaden gegeben, eine Monade wäre nicht, was sie ist, wenn es nicht Wesen gebe, von welchen sie sich unterscheidet, sie muß eine Beziehung zu allen andern Monaden haben, eine solche hat sie aber nur als vorstellendes Wesen, also nur dadurch, daß die andern Monaden als Vorstellungen in ihr sind. Die Gesammtheit der Monaden, das ganze Universum ist als Vorstellung in jeder einzelnen Monade. Da aber jede Monade dadurch begrenzt und beschränkt ist, daß

---

2) Wie Feuerbach, dessen Darstellung ich hier hauptsächlich folge, treffend sich ausdrückt, a. a. O. S. 59.

sie nur eine unter den vielen andern ist, so ist ihre Vorstellung des Universums eine beschränkte und unvollkommene, d. h. eine dunkle, verworrene, oder eine sinnliche. Die sinnliche Erkenntniß besteht aus verworrenen Vorstellungen. Indem die Monade das ganze Universum zusammen nicht unter einem klaren und deutlichen Begriff, sondern nur unter dem verworrenen Bilde einer zahllosen Vielheit und Mannigfaltigkeit vorstellen kann, so entsteht hieraus die Materie. Die Materie ist daher eine dunkle verworrene Vorstellung, oder der Inbegriff der sämmtlichen andern Monaden, wie sie von jeder einzelnen repräsentirt werden, die Anschauung von den Grenzen der Monaden, sofern für ein vorstellendes Wesen die Vorstellung eines andern Wesens die Vorstellung seiner eigenen Grenze ist, das Bewußtseyn der die Thätigkeit einer Monade hemmenden und sie in einen leidenden Zustand versezenden Schranke. Wo also die Gedanken, die klaren und deutlichen Begriffe ausgehen, und an ihre Stelle dunkle verworrene Vorstellungen treten, die aber eine in der Natur einer endlichen Monade begründete Nothwendigkeit haben, da nimmt die Materie ihren Anfang. Die Materie ist demnach auch an sich Geist, aber der Geist ist im Zustande der Gebundenheit, des Andersseyns. Darauf beruht der Zusammenhang von Seele und Leib. Der Leib in seinem Verhältniß zur Seele ist ein Aggregat von Monaden, unter welchen eine durch den höhern Grad der Vorstellung, d. h. der Kraft und Realität, die prädominirende, der Mittelpunct ist, um den sich die andern sammeln und bewegen. Die Materie ist demnach auf diese Weise eigentlich das den Zusammenhang unter den Monaden Vermittelnde. Indem jede Monade verworrene Vorstellungen hat, und sich in ihnen ihrer Schranke, ihres leidenden Zustandes, ihres Zusammenseyns mit andern Monaden bewußt wird, haben alle Monaden in der Materie ihren gemeinsamen Berührungspunct, die sie alle verbindende Einheit; was sie zu einem Ganzen verknüpft, ist, daß jede

ihre Schranke hat, und in ihrer Vorstellung dieser Schranke sich bewußt wird. Allein dabei bleiben gleichwohl die Monaden was sie sind, für sich seyende Einzelnheiten, die Materie ist keine reale Einheit, sondern nur die Negativität der Schranke, die jede Monade in allen andern hat, und die Monaden haben, wie Leibniz sich ausdrückt, keine Fenster, durch welche etwas hinein- oder heraussteigen könnte. Wie sollten sie also in einem realen Zusammenhang mit einander stehen? Seele und Lejb wirken nicht auf einander ein, die Leiber handeln, wie wenn es keine Seelen gäbe, und die Seelen, wie wenn es keine Leiber gäbe. Gleichwohl aber ist, behauptet Leibniz, in dieser Selbstständigkeit die schönste Harmonie, die innigste Einheit, wie zwischen zwei Uhren, die auf dieselbe Stunde gestellt, völlig gleich mit einander gehen, und die Ursache dieser Uebereinstimmung beider ist, die prästabilirte Harmonie, oder Gott, welcher schon ursprünglich die Seele so geschaffen hat, daß sie sich vorstellen muß, was im Körper vorgeht, und den Körper so, daß er von selbst die Befehle der Seele vollstrecken muß. Es ist dasselbe Verhältniß, wie bei Spinoza. Wie bei Spinoza die beiden Seiten des Universums, die Ordnung der Ideen, und die Ordnung der Dinge in keinem Zusammenhang mit einander stehen, die eine nicht auf die andere einwirkt, beide sich gleichgültig zu einander verhalten, sofern jedes der beiden Attribute mit seinen modi nur aus sich begriffen werden kann, während doch beide im Begriff der Substanz Eins sind, so bilden auch bei Leibniz die Seelen und die Leiber zwei parallel laufende Systeme, die ihre Einheit und Harmonie nur in Gott oder in der in Gott von Ewigkeit prästabilirten Harmonie haben. Nicht blos auf das Verhältniß der Seele und des Leibs ist jedoch die Idee der prästabilirten Harmonie zu beziehen, sondern, da Seele und Leib selbst im Begriff der Monade Eins sind, überhaupt auf das Verhältniß, in welchem die Monaden zu einander stehen. Die Harmonie der

Monaden, der sie zur Einheit verknüpfende Zusammenhang ist demnach prästabilirt, und zwar von Gott, Gott ist also selbst die prästabilirte Harmonie, die Einheit der Monaden, und wir kommen nun auf die Frage, um die es uns hier zu thun ist, was Gott in diesem System ist, wie der Begriff Gottes gedacht werden muß, wenn das substanzielle Seyn die Monaden in dem bisher entwickelten Sinne sind?

Leibniz nennt Gott die Urmonade, die Monade der Monaden. Verstehen wir dieß nach dem wahren Geist der Leibniz'schen Philosophie, so kann Gott nicht als ein, den Monaden äusserlich gegenüberstehendes, Wesen gedacht werden, sondern die Idee Gottes fällt zusammen mit der Idee der prästabilirten Harmonie; Gott ist nur das Princip der Einheit und Zusammenstimmung der Monaden unter einander, der oberste Grund ihrer Ordnung, das allgemeine Wesen der Monaden, die Einheit, in welcher die Selbstständigkeit, welche die Monaden gegen einander haben, ideell aufgehoben ist, das Allgemeine, das sich in der Vielheit der Monaden individualisirt hat. Wenn daher von Gott als der Urmonade gesagt wird, daß er die Monaden unter einander verbunden habe, so wäre dieß nicht von einem bestimmten, diese Verbindung bewirkenden, Willensact zu verstehen, sondern nur davon, daß diese Verbindung in der Natur der, in gegenseitiger Beziehung stehenden, ein zusammenhängendes Ganze bildenden, Monaden selbst enthalten ist. Das Verhältniß der Urmonade zu den übrigen Monaden wäre daher nur als das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern zu bestimmen. In diesem Sinne nennt Leibniz die Monaden die Emanationen und Effulgurationen der göttlichen Monade, sie sind Productionen, welche gleichsam durch ununterbrochene Ausstrahlungen Gottes entspringen. Wie soll aber der Begriff dieses Verhältnisses bestimmt werden, ohne daß das Eigenthümliche, das die Leibniz'sche Monadenlehre vom Spinozismus unterscheidet, dadurch wieder verloren geht?

Sind die Monaden als Emanationen der Urmonade etwas Anderes als Modificationen der Einen allgemeinen Substanz, nur mit dem Unterschied, daß die Substanz nicht als das ruhende unendliche Seyn, sondern als die thätige, alles aus sich producirende Kraft gedacht ist? Zum Begriff der Monade gehört das Doppelte, daß sie sowohl absolute Realität hat, als auch ein individuelles, einzelnes, für sich seyendes Wesen ist, aber das Eine wie das Andere kann mit dem Verhältniß der Urmonade zu den andern Monaden und dieser zu jener nicht zusammengedacht werden. Sofern die Monade ihrem Begriffe nach absolute Realität ist, kann der Begriff der Monade seine adäquate Existenz nur in Gott haben, Gott ist also allein die Monas im wahren Sinne, aber dadurch werden nicht blos, wie schon bemerkt worden ist, die andern Monaden zu bloßen Bestimmungen der Einen absoluten Monade herabgesezt, sondern es läßt sich auch nicht denken, wie dem Begriffe der Monade in dem absolut unbeschränkten Wesen Gottes die specifische Bedeutung der Individualität und Einzelnheit bleiben soll. Halten wir dagegen die leztere Bestimmung fest, so kann es nicht sowohl eine Urmonade, als vielmehr nur Monaden geben, Gott könnte daher nur die, die Vielheit der Monaden verbindende, Einheit seyn; aber auch dieß ist ein sich selbst aufhebender Begriff, da jede Monade eine Totalität für sich ist, die Vorstellung des ganzen Universums in sich hat, in ihrer vorstellenden Thätigkeit für sich abgeschlossen ist. Sie bedarf daher keiner andern Monaden, es ist nur Schein, daß Anderes ausser ihr ist, es hat für sie alles nur die Realität der Vorstellung. Der Begriff des Fürsichseyns schließt die Frage nach der Existenz eines Andern und den Zusammenhang mit Anderem aus, so wahr es auf der andern Seite ist, daß eine für sich seyende Einzelnheit keine absolute Totalität seyn kann. Allein eben dieß ist der im Begriff der Monaden liegende Widerspruch. Das Fürsichseyn der Monaden, welches

das substanzielle Seyn der Monaden ist, wird auch wieder als ein Füreinanderseyn genommen. Läßt sich nun schon aus dem Princip des Fürsichseyns nicht erklären, daß überhaupt ein Anderes ist, so ist die Beziehung des Einen auf das Andere, oder der Zusammenhang und die Einheit der Monaden noch weit weniger aus dem Begriff der Monaden zu begreifen. Die Einheit wird daher schlechthin in Gott verlegt, Gott ist die prästabilirte Harmonie, oder die Monade der Monaden, aber Gott hat so in dieser Philosophie, wie Hegel sagt [3]), „das Privilegium, daß ihm das aufge-

---

3) Gesch. der Philos. III. S. 472. Dasselbe Urtheil über die Stellung des Gottesbegriffs in Leibniz's System fällt neuestens Erdmann a. a. O. S. 55. Nur der strengen Consequenz seines Systems folgend, hätte Leibniz eigentlich keinen Theismus aufstellen dürfen, sondern nur einen Harmonismus, d. h. die Harmonie des Alls hätte bei ihm an die Stelle der Gottheit treten müssen. Der Gottesbegriff spiele in Leibniz's Ontologie eine ziemlich müßige Rolle. Alles, was durch die Annahme einer Gottheit erreicht worden sey, habe ebenso gut erreicht werden können blos durch den Begriff des sich verwirklichenden Zwecks oder der Harmonie, die freilich dann nicht mehr den Namen einer von Gott gesezten prästabilirten behalten konnte. Hieraus ergebe sich eine Menge von Widersprüchen. Er bezeichne die Gottheit als primitive einfache Substanz, oder als die einzige primitive Einheit. Allein alles, was das Wesen der Substanzen oder Monaden ausmachen sollte, werde von der primitiven Monade geläugnet. Im Begriff der Monas lag es, daß es deren viele gab, die Gottheit dagegen werde als allein gefaßt; im Begriff der Monade lag, daß sie Thätigkeit war, aber als begrenzt, und ebendeßwegen die *materia prima* an sich habend, Gott dagegen werde als *actus purus* bezeichnet, und als völlig ohne Materie; im Begriff der Monade lag endlich, daß Möglichkeit und Wirklichkeit aus einanderfielen, die Gottheit dagegen solle durch ihre bloße Möglichkeit existiren. — Wo Leibniz die Substanzialität der Monade ernst-

bürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott ist die Aushülfe, die selbst nur zur Einheit führt, die nur eine genannte ist, das Herausgehen des Vielen aus dieser Einheit wird nicht aufgezeigt." Als das Wahre der Leibniz'schen Monadenlehre kann daher nur dieß betrachtet werden, daß sie dem spinozistischen, alles Individuelle negirenden, Begriff der Substanz das Princip der Einzelnheit, Individualität, der für sich seyenden Einheit entgegensezte, aber dieser Einheit fehlt noch das wahre Princip der Einheit. Indem sie die Thätigkeit der Monaden in das bloße Vorstellen sezte, und die verworrenen Vorstellungen, in welchen der Unterschied von Seele und Leib, von Geist und Materie als indifferent gesezt ist, zum Mittelpunct des ganzen Systems machte, erhebt sie sich nicht vom Vorstellen zum Denken, die Monaden sind nur vorstellende Kräfte, eine unbestimmte Vielheit, eine auseinandergefahrene Einheit, in welcher das cartesianische cogito ergo sum noch keineswegs als das wahre Princip der Einheit erkannt ist. Das System ist ein Idealismus ohne die wahre Idealität, die Ichheit. Nur hieraus läßt es sich erklären, daß Leibniz in Ansehung des Verhältnisses der Urmonade zu den abgeleiteten Monaden sogar auf die triviale Vorstellung von Emanationen zurückkommen konnte.

Wie Spinoza sein System eine Ethik nannte, sofern der practische Theil desselben, wie er genannt werden kann, sich auf die leidenden Zustände, die Affecte, bezieht, um die Unfreiheit, deren Ursache sie sind, dadurch aufzuheben, daß das Endliche in ihnen als ein nothwendiges und vernünftiges betrachtet wird, so sezte sich Leibniz in seiner Theodicee eine

---

lich festhalte, laufe er Gefahr, ihre Dependenz von der Gottheit fallen zu lassen, und wo er Ernst mache mit der Dependenz der Monaden von Gott, da drohe ihre Substanzialität zu verschwinden, und er nähere sich dem Spinozismus.

gleiche Aufgabe in Beziehung auf das Uebel und das Böse in der Welt. Gott soll gegen dasselbe gerechtfertigt werden, die Rechtfertigung kann aber nur dadurch geschehen, daß die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee, die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen nachgewiesen wird. Die Leibniz'sche Theodicee kommt daher noch besonders in Betracht, wenn es sich fragt, aus welchem speculativen Gesichtspunct Leibniz die Idee Gottes auffaßte.

Der Grundgedanke der Leibniz'schen Theodicee ist, daß die Welt nur als Product des durch die Vernunft bestimmten Willens gedacht werden kann. In Beziehung auf den Willen ist sie frei, in Beziehung auf die Vernunft nothwendig; beides zusammen, das Freie oder Zufällige auf der einen, und das Nothwendige auf der andern Seite gibt den Begriff der moralischen oder hypothetischen Nothwendigkeit, in deren Begriff Leibniz, als das höchste Princip seiner Theodicee, das Absolute der Gottes-Idee sezt. Das Böse muß auf die beiden Principien, die in Gott zu unterscheiden sind, seinen Verstand und seinen Willen, zurückgeführt werden. Der Verstand gibt das Princip des Bösen her, ohne davon befleckt und selbst böse zu seyn, er stellt die Naturen vor, wie sie in den ewigen Wahrheiten sind, er enthält in sich die Gründe, warum das Böse erlaubt ist [4]). Die ideale Ursache des Bösen sowohl als des Guten ist die Region der ewigen Wahrheiten, obgleich eigentlich das Formelle des Bösen, das, was das Böse zum Bösen macht, keine positiv wirkende Ursache hat, da es blos in Privation besteht. Das Böse kommt

4) Theod. §. 149. *Extant sane duo principia, sed utrumque in Deo, nimirum intellectus et voluntas. Intellectus quidem mali principium suppeditat, nec inde vitiatur, aut ipse malus fit, repraesentat naturas, uti sunt in veritatibus aeternis, continet in se rationem permittendi mali, et voluntas ad solum bonum tendit.*

demnach von den abstracten Formen her, d. h. von den Ideen, welche Gott nicht durch einen Act seines Willens hervorgebracht hat, ebensowenig als die Zahlen und Figuren und überhaupt die möglichen Wesenheiten, die man für ewig und nothwendig halten muß. Gott ist daher nicht Urheber dieser abstracten Wesenheiten, sofern sie nur Möglichkeiten sind, aber es gibt nichts Wirkliches, dem er nicht die Existenz bestimmt und gegeben hätte, und das Böse erlaubte er nur, weil es in dem besten Plan, der sich in der Region der Möglichkeit vorfindet, mitbegriffen war [5]). Das Böse war jedoch nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel Object des Willens. Gott hat auf diese Weise, vermöge seiner unendlichen Weisheit und Güte, diese Welt als die beste geschaffen. Hätte es unter den möglichen Welten keine beste gegeben, so würde Gott keine hervorgebracht haben. Weil er aber nichts thut, ohne der höchsten Vernunft gemäß zu handeln, überhaupt unfähig ist, ohne oder gar wider die Vernunft zu handeln, so hat er die beste gewählt. Dagegen kann man nicht einwenden, daß die Welt wohl ohne die Sünde und ohne Leiden hätte seyn können, denn da in jeder der möglichen Welten alles aufs engste verbunden ist, so wäre diese Welt, wenn auch nur das geringste Uebel, das in ihr ist, fehlte, nicht mehr diese Welt, die, alles zusammengerechnet und überschlagen, als die beste erfunden und von Gott gewählt wurde [6]). Fällt alles dieß auf die Seite der Nothwendigkeit der Vernunft, welcher gemäß Gott nur eine solche Welt als die beste hervorbringen konnte, so wendet sich nun Leibniz auf die andere Seite, die der Freiheit des Willens. Obgleich nämlich Gott nur das Beste wählen kann,

---

5) Theod. §. 20. *Origo mali est regio veritatum aeternarum; — haec regio est causa idealis mali.* Vgl. §. 335.

6) Theod. §. 196. *Concipienda universi omnium possibilium optimi creatio.* Vgl. §. 8. 9.

so ist er doch nicht gezwungen, es zu thun, und es gibt keine Nothwendigkeit in dem Objecte der Wahl Gottes, denn eine andere Reihe der Dinge ist auf gleiche Weise möglich. Ebendeßwegen ist die Wahl frei und unabhängig von der Nothwendigkeit, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten stattfindet und der Wille nur durch die vorwaltende Güte des Objects bestimmt ist. Er kann zwar nicht anders handeln, weil es nicht möglich ist, besser zu handeln, aber es ist dieß eine hypothetische oder moralische Nothwendigkeit, welche, statt seiner Freiheit entgegengesezt zu seyn, vielmehr die Wirkung seiner Wahl ist. Eben weil Gott nicht ermangeln kann, das Beste zu wählen, so ist er immer bestimmt in seinen Handlungen. Je vollkommener ein Wesen ist, desto mehr ist es bestimmt zum Guten, und zugleich um so freier. Die eigene Vernunft und Weisheit ist die Richterin Gottes. Von dieser moralischen und hypothetischen Nothwendigkeit kommt die Zulassung des Uebels her. Was aber in Folge einer moralischen Nothwendigkeit nothwendig ist, d. h. in Folge des Princips der Güte und Weisheit, darf man nicht mit dem verwechseln, was nothwendig ist in Folge einer metaphysischen und bleibenden Nothwendigkeit, welche da stattfindet, wo das Gegentheil einen Widerspruch enthält. Die Freiheit ist nicht blos dem Zwange, sondern auch selbst der Nothwendigkeit entnommen, obgleich sie niemals ohne untrügliche Gewißheit und ohne bestimmte Neigung ist. Nur die metaphysische Nothwendigkeit ist der Freiheit entgegengesezt [7]). An dem Begriff der moralischen und hypothetischen Nothwendigkeit hängt demnach diese Theodicee, aber die Halbheit dieses Begriffs zeigt auch sogleich, auf welchem unhaltbaren Gedanken das Ganze beruht. Gott hätte also eine bessere Welt schaffen können, und doch konnte die Welt, die er schuf, unmöglich eine andere seyn, sie konnte keine andere seyn, weil

---

7) Vgl. Theod. §. 45. 121. 124. 128. 152. 174. 280. 349.

Gott keine bessere Welt zu schaffen vermag, als er zu denken im Stande ist. Wie kann also hier von einer freien Wahl des Willens die Rede seyn, wenn doch der Wille schlechthin bedingt ist durch den Verstand, oder die Weisheit Gottes? Konnte aber Gott vermöge seines Verstandes, oder seiner Weisheit keine andere Welt denken, als eine solche, zu welcher auch das Böse gehörte, als nothwendige Bedingung einer ins Daseyn tretenden Welt [8]), so ist klar, daß die Frage nach der Möglichkeit des Bösen nicht gelöst, sondern nur weiter hinausgeschoben ist, indem sich nun sogleich die Frage aufdrängt: warum Gott vermöge seiner Weisheit sich keine andere Welt denken kann, als nur eine solche, in welcher auch das Böse mitbegriffen ist? Ist denn die Weisheit Gottes so beschränkt, daß sie das Böse selbst aus der bessern Welt nicht hinwegdenken kann? oder, da die Welt ebendarum eine endliche ist, weil auch das Böse zu ihr gehört, ist Gott überhaupt in seinem Denken, Wollen und Handeln so beschränkt, daß er über eine endliche Welt nicht hinwegkommen kann, keine andere als eine endliche Welt hervorzubringen im Stande ist? Da die Leibniz'sche Theodicee diese Frage nur bejahen kann, so ist klar, daß die moralische oder hypothetische Nothwendigkeit von selbst in die metaphysische oder absolute übergeht. Gott hat also, muß jezt gesagt werden, keine andere als eine auch das Böse in sich schließende Welt geschaffen, weil er selbst mit dem Endlichen behaftet ist, des Endlichen sich nicht entschlagen kann. Warum aber dieß so ist, warum Gott als der Unendliche auch das Endliche an sich hat, ohne das Endliche sich in der Welt nicht offenbaren, und die Idee seines Wesens nicht verwirklichen kann, erklärt

---

8) *Quia*, wie Leibniz Theod. §. 335. sagt, *in optima omnium, quae in regione possibilium inveniebatur, idea malum involvebatur, et hanc summa sapientia non adoptare non poterat.*

die Leibniz'sche Philosophie nicht und kann es nicht erklären, ohne über die Idee des nach menschlich-persönlicher Weise wollenden und handelnden Gottes hinauszugehen und sich auf den rein metaphysischen Standpunct des Verhältnisses des Endlichen und Unendlichen zu stellen. Dieser leztere Standpunct ist der Leibniz'schen Philosophie zwar nicht ganz fremd, aber Leibniz vermochte nicht, ihn festzuhalten und auf consequente Weise durchzuführen. Das Absolute ist ihm immer wieder nicht das Absolute der Idee, die absolute Nothwendigkeit der denkenden Vernunft, sondern die absolute Macht und Willkür Gottes.

In der That kann, wenn wir auf die positiven Resultate sehen, welche selbst in dem berühmtesten Werke Leibnizens, seiner Theodicee, vor uns liegen, die Bedeutung seiner Philosophie für das speculative Denken nicht sehr hoch angeschlagen werden. Allein es ist dieß auch nicht der Maasstab, nach welchem Leibniz beurtheilt werden muß. Er greift demungeachtet in den Entwicklungsgang des Geistes auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie sehr entscheidend ein, und bezeichnet einen höchst wichtigen Wendepunct desselben. Um aber seine Bedeutung richtig zu verstehen, muß man den ganzen Umschwung in's Auge fassen, welcher seit Cartesius im Bewußtseyn der Zeit erfolgt war. Durch Cartesius hatte sich in dem freien, nur sich selbst zum Anfang machenden, Denken eine neue Welt aufgeschlossen, welche ganz ausserhalb der Sphäre des kirchlichen Dogma lag. Im Spinozismus war ein System aufgestellt, das sich nicht nur aus sich selbst in der ganzen Strenge der Consequenz entwickelte, sondern auch dieselbe allein seligmachende Wahrheit, welche bisher nur das kirchliche Dogma für sich ansprach, in das speculative Wissen sezte, als das Eine, in welchem der Mensch seine Freiheit, seine Seligkeit, seine Einheit mit Gott finden könne [9]).

---

9) *Ex his*, sagt Spinoza am Schlusse seiner Ethik, *clare intel-*

Sieht man auch ganz von dem positiven Inhalt des Systems ab, so mußte doch die Freiheit und Macht des Gedankens, die sich in ihm aussprach, das kühne Vertrauen, das es in sich selbst sezte, und der große Gegensaz, in welchem es zum kirchlichen Dogma an sich schon stund, auf das ganze Bewußtseyn der Zeit und seine Stellung zum Dogma sehr bedeutend einwirken. Das freie philosophische Denken hatte sich als eigene Macht constituirt, und schon dadurch, daß es eine solche Macht gab, war es auch zum Bruch mit dem Dogma gekommen, das Denken konnte sich zum Glauben nur kritisch und negativ verhalten, man durfte sich nur der Beziehung bewußt werden, die es zum kirchlichen Dogma hatte, so lag zwischen ihm und dem Dogma die ganze Bedeutung des philosophischen Zweifels. Der Hauptrepräsentant dieser negativen Richtung, der Träger aller jener zersezenden und auflösenden Elemente, welche durch den freien Gedanken in das Bewußtseyn der Zeit gekommen waren, ist P. Bayle, welcher von Leibniz nicht getrennt werden kann. Beide gehören wesentlich zusammen, da nur aus ihrem gegenseitigen Verhältniß die geistige Bewegung einer Periode, in welcher die Philosophie als selbstständige Wissenschaft mit der Theologie in nähere Beziehung kam, erkannt werden kann. Der

---

ligimus, qua in re salus nostra, seu beatitudo, seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria non distinguitur, appellari potest. Diese Liebe ist das *tertium cognitionis genus*, das speculative Wissen. Man bedenke, in welchem Gegensaz diese philosophische Heilslehre zum kirchlichen Dogma steht, nicht blos dem katholischen, sondern nicht minder dem protestantischen, wie es besonders in der Trinitätslehre ausgesprochen war.

Hauptgegner, welchen Leibniz bekämpfte, war neben Spinoza Bayle, zur Widerlegung Bayle's schrieb Leibniz seine Theodicee, auf ihn bezieht sich auch die, der Theodicee voranstehende, Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft und den Gebrauch der Philosophie in der Theologie, in welcher sein Gegensaz gegen Bayle am unmittelbarsten hervortritt. In Bayle war es zur völligsten Entzweiung des Denkens und Glaubens gekommen; daß die Dogmen der kirchlichen Lehre rein unbegreiflich seyen, mit den unwidersprechlichen Wahrheiten und Maximen der natürlichen Vernunft in geradem Widerspruch stehen, war für ihn die entschiedenste Ueberzeugung, und sein innerstes Interesse ging immer darauf aus, diesen Widerspruch so stark als möglich hervorzuheben, und mit aller Schärfe seines kritischen und dialectischen Geistes die Consequenzen zu ziehen, welche das Dogma in seiner ganzen Ungereimtheit vor Augen stellen konnten [10]). Bayle ist der personificirte Widerspruch der

10) Wie weit Bayle in seiner dialectischen Opposition gegen den Glauben und in den Consequenzen, die er aus dem Gegensaz der Vernunft und des Glaubens zieht, geht, möge folgende, auf unsere Dogmen sich beziehende, Stelle zeigen. „Es ist evident," sagt er in seinem Dictionnaire historique et critique, Art. Pyrrhon. Rem. B. vgl. Feuerbach a. a. O. S. 129., „daß die Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich nicht unter einander selbst unterscheiden. Dieser Grundsaz ist die Basis aller unserer Urtheile und Schlüsse, und nichts desto weniger gibt uns die Offenbarung des Mysterium's der Dreieinigkeit die Versicherung, daß dieser Grundsaz falsch ist. Macht Unterschiede soviel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweisen, daß nicht dieser Grundsaz durch dieses große Mysterium aufgehoben ist. Es ist 2. evident, daß es zwischen Individuum, Wesen, Person keinen Unterschied gibt, und dennoch gibt uns das nämliche Geheimniß die Versicherung, daß die Personen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Wesen ihre Einzigkeit verlieren. Es ist 3. evi-

Vernunft und des Glaubens, und zwar gerade deßwegen, weil er mit allen seinen Vernunft-Einwürfen gegen den Glau-

---

dent, daß, um einen Menschen zu machen, welcher vollkommen und wirklich eine Person ist, es hinreicht, einen menschlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Mysterium der Incarnation lehrt uns jedoch, daß dieß nicht hinreichend ist, woraus folgt, daß wir nicht gewiß seyn können, ob wir Personen sind, denn wenn es einem menschlichen Körper und einer vernünftigen Seele wesentlich wäre, eine Person auszumachen, wenn man sie mit einander verbindet, so könnte Gott niemals bewirken, daß sie nicht eine Person ausmachten, wir müssen also behaupten, daß die Persönlichkeit ihnen rein accidentell ist. Nun ist aber jedes Accidens auf mehrfache Weise von seinem Subject abtrennbar, es ist daher Gott möglich, auf mehrfache Weise zu verhindern, daß wir Personen sind, ob wir gleich aus Leib und Seele bestehen, denn wer wird uns die Gewißheit geben, daß er sich nicht irgend einer dieser Weisen oder Mittel bedient, um uns die Persönlichkeit zu entziehen? Ist er verbunden, uns alle die Weisen, wie er über uns verfügt, zu offenbaren? Es ist 4. offenbar, daß ein menschlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich seyn, und nicht sein Kopf mit allen übrigen Theilen denselben untheilbaren Punct einnehmen kann, und dennoch lehrt uns das Mysterium der Eucharistie, daß alle Tage diese zwei unmögliche Dinge geschehen" (Bayle spricht hier in der Rolle eines Abbé), „woraus wieder folgt, daß wir nicht gewiß seyn können, ob wir von andern Menschen unterschieden sind, und ob wir nicht eben jezt im Serail von Constantinopel, in Canada, in Japan und in jeder Stadt der Welt sind, an jedem Orte unter verschiedenen Beschaffenheiten. Da aber Gott nichts umsonst thut, sollte er mehrere Menschen erschaffen, wenn ihm ein Einziger genügen kann, der an verschiedenen Orten ist, und je nach den verschiedenen Orten verschiedene Beschaffenheiten hat? In Folge dieser Lehre verlieren wir daher die Wahrheiten, die wir in den Zahlen finden, denn wir wissen nicht mehr, was zwei und drei ist, nicht, was Identität, was

ben die objective Wahrheit des Dogma nicht aufheben, sondern die Vernunft wieder dem Glauben aufopfern und seinen Aussprüchen unbedingt unterwerfen wollte. Die menschliche Vernunft, sagte Bayle, kann nur zerstören, aber nichts aufbauen, sie taugt nur dazu, Zweifel zu machen und Streitigkeiten zu erregen, die zu keinem Resultate führen, weil man ebenso viel dafür als dagegen sagen kann. Man kann von der Vernunft sagen, was die Theologen von dem mosaischen Gesez sagten. Wie dieses sich nur dazu eignete, dem Menschen die Erkenntniß seines Unvermögens und das Bedürfniß eines Erlösers beizubringen, daher ein Pädagog war, der zu Jesus Christus führte, so ist die Vernunft nur dazu geschickt, den Menschen seine Finsterniß, seine Unmacht und die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung als der natürlichen Vernunft fühlen zu lassen. Wie konnte aber Bayle, diese Frage drängt sich hier sehr natürlich auf, nachdem er alles, was nur immer gesagt werden kann, gegen das Dogma gesagt

---

Verschiedenheit ist. Wenn wir urtheilen, daß Johann und Peter zwei Menschen sind, so gründet sich unser Urtheil nur darauf, daß wir sie an verschiedenen Orten sehen, und der Eine nicht alle Eigenschaften des Andern hat. Aber das Dogma der Eucharistie richtet dieses Unterscheidungsprincip zu Grunde. Vielleicht ist nur eine einzige Creatur im Universum, und die scheinbar vielen Creaturen sind nichts anders, als diese einzige Creatur an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Beschaffenheiten. Wir machen große Rechnungen, als gäbe es viele verschiedene Wesen, aber alles ist Chimäre. Wir wissen nicht mehr, ob es zwei Körper gibt, ja wir wissen selbst nicht mehr, ob es einen Körper und einen Geist gibt, denn wenn die Materie durchdringlich ist, so ist offenbar die Ausdehnung nur ein Accidens des Körpers, und folglich der Körper seinem Wesen nach eine nicht ausgedehnte Substanz, er kann also alle Eigenschaften annehmen, die wir uns im Geiste denken, und es gibt kein Kriterium mehr, ob eine Substanz körperlich oder geistig ist."

hatte, dem Dogma auch wieder gegen die Vernunft Recht geben, um die Vernunft zu demüthigen, und das Verdienst des Glaubens zu erhöhen, machte er nicht auf diese Weise dieselbe Vernunft zum Princip des Glaubens und Unglaubens, der Gewißheit und Ungewißheit? Ist man nicht berechtigt, die Anerkennung der Auctorität des Dogma als eine erheuchelte anzusehen, so hat man gewiß noch weit weniger Ursache, anzunehmen, daß Bayle um des Glaubens willen die Vernunft habe aufopfern wollen. Es geht demnach hieraus nur so viel hervor, daß dieser so schroffe Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben, dieses entgegengesezte, in sich getheilte Interesse, beide als wirkliche, unvereinbare, sich gegenseitig aufhebende Gegensäze sich in stetem Conflict an einander zerreiben zu lassen, dieser Dualismus, als eine höchst eigenthümliche Form des Bewußtseyns, das eigentliche Element der Individualität Bayle's war, in welcher, als einem treuen Reflex, die ganze Zerrissenheit sich abspiegelt, welche durch die Macht des philosophischen Denkens auf der einen, und die Auctorität des Dogma auf der andern Seite in das Bewußtseyn jener Zeit gekommen war [11]).

---

11) Bayle machte zwar, wie Feuerbach a. a. O. S. 133. bemerkt, auch wieder eine Menge Clauseln, Einschränkungen, Milderungen und Exceptionen, welche dem Gegensaz von Glauben und Vernunft den pikanten Sinn nehmen, der ihm allein ein historisches und philosophisches Interesse gibt, und ihn auf den matten Ton der theologischen Halbheit, die nicht die Dogmen geradezu der Unvernunft, aber auch nicht der Vernunft vindiciren will, herabstimmen, es will aber dieß nichts heißen, und Feuerbach sagt gewiß ebenso wahr als schön a. a. O. S. 129.: Der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragische Bedeutung. Sein Zweifel ist Schicksal, ist die Macht, der Drang des Weltgeistes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er ist ein Freigeist aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler ist das Aeussere im

Diesem Zwiespalt und Widerspruch, dieser Entzweiung des Menschen mit sich selbst, in welcher die Vernunft verneint, was der Glaube bejaht, und der Glaube hinwiederum verneint, was die Vernunft bejaht, müssen wir Leibniz gegenüberstellen, um seine geschichtliche Stellung und Bedeutung richtig aufzufassen. Er hat sie ebendarin, daß er mit der ganzen Kraft seines Genie's alles ausbot, was geeignet scheinen konnte, diesen großen Riß so viel möglich wieder in sich zusammengehen zu lassen. Die Principien, durch welche er den Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Glauben versöhnen zu können hoffte, sind in der genannten Abhandlung aufgestellt und entwickelt. Er stellt dem Bayle'schen Dualismus die Annahme als eine unmittelbar gewisse entgegen, daß zwei Wahrheiten sich nicht gegenseitig widersprechen können, der Inhalt des Glaubens sey eine von Gott auf ausserordentliche Weise geoffenbarte Wahrheit, und die Vernunft sey eine Kette von Wahrheiten, und zwar in Vergleichung mit dem Glauben von solchen, welche der menschliche Geist, ohne vom Licht des Glaubens unterstüzt zu seyn, durch seine natürliche Kraft erreichen könne. Es gibt doppelte Vernunftwahrheiten, die Einen sind ewige Wahrheiten, welche so absolut nothwendig sind, daß das Gegentheil einen Widerspruch in sich schließt, wie alle Wahrheiten, welche eine logische, metaphysische oder geometrische Nothwendigkeit enthalten, die andern sind positive Wahrheiten, auf ihnen beruhen die Naturgeseze, wie wir sie aus Erfahrung und Vernunft kennen lernen. Gott hat zwar die Naturgeseze nicht ohne vernünftige Gründe gegeben, aber es können Fälle

---

Widerspruch mit dem Innern, das Innere die Negation des Aeussern, und umgekehrt. Aber Bayle war in sich selbst im Widerspruch mit sich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubt wirklich, aber er glaubt im Widerspruch mit sich, mit seiner Natur, seinem Geiste.

eintreten, in welchen die allgemeinen Principien, durch welche Gott diese Reihe zu wählen bestimmt worden ist, gegen höhere Gründe zurückzustehen haben, woraus folgt, daß Gott die geschaffenen Dinge der von ihm vorgeschriebenen Ordnung entbinden, und etwas, was nicht zu ihrer Natur gehört, hervorbringen oder ein Wunder thun kann. Hiemit ist der Begriff des Wunders gegeben, und es gilt als allgemeiner Grundsaz: die Geseze der Natur stehen unter der Dispensation des Gesezgebers, während die ewigen Wahrheiten, wie die geometrischen, schlechthin jede Ausnahme ausschließen und der Glaube nicht im Widerspruch mit ihnen stehen kann. Es ist daher nicht möglich, daß es eine Einwendung gegen eine Wahrheit gibt, die sich nicht widerlegen läßt. Stüzt sich der Beweis einer Wahrheit auf evidente Principien oder Thatsachen, und wird er aus ewigen, gegenseitig zusammenhängenden Wahrheiten geführt, so ist die Conclusion unumstößlich, und das Gegentheil muß falsch seyn, sonst könnten ja zwei contradictorische Säze zugleich wahr seyn. Hat aber die Einwendung keine Beweiskraft, so kann sie nur ein Wahrscheinlichkeits-Argument bilden, das gegen den Glauben nichts ausrichten kann, da die Mysterien der Religion anerkanntermaßen mit der Erscheinung im Widerstreit sind. Was gegen die Vernunft gesagt wird, kann nur der falschen Vernunft gelten. Einfache Begriffe, nothwendige Wahrheiten, demonstrative Consequenzen der Philosophen können der Offenbarung nicht entgegen seyn. Werden gewisse philosophische Axiome in der Theologie verworfen, so geschieht es deßwegen, weil sie blos eine physische oder moralische Nothwendigkeit enthalten, die nur beim Zufälligen stattfindet. Wenn es sich um das Verhältniß der Philosophie und der Theologie, der Vernunft und des Glaubens handelt, verwechselt man leicht das Erklären und das Begreifen. Mysterien können erklärt werden, so weit es zum Glauben nöthig ist, begriffen werden aber können sie nicht, so daß man nicht sieht,

wie es sich mit ihnen verhält, und es kann daher auch keinen Beweis derselben geben, nur gegen Einwürfe können wir sie vertheidigen, weil wir sie sonst nicht glauben könnten. In demselben Sinn, in welchem man eine doppelte Nothwendigkeit unterscheidet, eine metaphysische und eine physische, ist zwischen demjenigen, was über die Vernunft ist, und demjenigen, was gegen die Vernunft ist, zu unterscheiden. Was gegen die Vernunft ist, widerstreitet absolut gewissen Wahrheiten, bei welchen keine Ausnahme stattfindet, was aber über die Vernunft ist, streitet blos mit demjenigen, was wir zu erfahren und zu denken gewohnt sind. Ueber die Vernunft ist eine Wahrheit, welche von unserem Geist und überhaupt von einem geschaffenen Geist nicht begriffen werden kann, wie die heilige Trinität, und Wunder, die nur von Gott geschehen können, wie die Schöpfung, die Wahl der Ordnung des Universums, sofern sie von der allgemeinen Harmonie und einer deutlichen Erkenntniß unendlicher Dinge abhängt. Eine Wahrheit kann aber nie gegen die Vernunft seyn, und ein von der Vernunft bestrittenes und besiegtes Dogma ist nicht so unbegreiflich, daß vielmehr nur seine Absurdität ganz leicht zu begreifen und evident zu machen wäre. Unter der Vernunft ist nämlich hier nichts anderes als die unverlezliche Kette der Wahrheiten zu verstehen. Daher kann die von Bayle in Bewegung gebrachte Frage: ob gegen eine Wahrheit, besonders eine Glaubenswahrheit, Einwendungen möglich sind, die schlechthin keine Lösung zulassen? nur verneinend beantwortet werden. Mit Hülfe der gewöhnlichen Logik kann auf jede Einwendung dieser Art, wenn sie aus der bloßen Vernunft genommen ist, und als Demonstration sich geltend macht, geantwortet werden. Hier kann also die evidente Antwort aus der Logik gegeben werden. Anders aber verhält es sich, wenn es sich um Wahrscheinlichkeiten handelt. Sobald einmal durch die Motive der Credibilität vor dem Tribunal der Vernunft die Auctorität der heiligen

Schrift bewiesen ist, muß die Vernunft alle ihre Wahrscheinlichkeiten aufopfern. Wenn z. B. Bayle meint, die Güte Gottes könne bei der Zulassung des Sündenfalls nicht gerechtfertigt werden, weil gegen einen in gleichem Falle sich befindenden Menschen alle Wahrscheinlichkeit sprechen würde, so kann ein solcher Schluß in Beziehung auf Gott nicht gemacht werden, weil Gott demungeachtet die besten Gründe zur Zulassung der Sünde haben konnte. Keine noch so scheinbaren Gründe können gegen den Glauben etwas beweisen. Glaubensmysterien sind nur über nicht gegen die Vernunft. Versteht man unter der Erkenntniß, daß ein Dogma mit der Vernunft übereinstimmt, nichts anders, als daß wir zeigen können, es finde zwischen diesem Dogma und der Vernunft kein Widerspruch statt, indem wir die Einwürfe derer widerlegen, welche eine Absurdität in Dogmen nachzuweisen suchen, so kann man ohne Bedenken sowohl behaupten, daß alle Dogmen des Christenthums mit der Vernunft übereinstimmen, als auch, daß die menschliche Vernunft diese Uebereinstimmung mit der Vernunft erkennt. Wenn Bayle nur das Erstere zugibt, nicht aber das Leztere, also behauptet, daß unsere Mysterien der höchsten und allgemeinen Vernunft, die im göttlichen Geiste existirt, gemäß sind, aber läugnet, daß sie der Partikel von Vernunft gemäß zu seyn scheinen, mit welcher der Mensch urtheilen kann, so ist zu erwidern: da jene Partikel der Vernunft, welcher wir uns erfreuen, ein Geschenk Gottes ist, und in dem natürlichen Licht besteht, das uns auch nach der Verschlimmerung der Natur geblieben ist, so muß dieser Theil mit dem Ganzen zusammenstimmen, und kann von der Vernunft, die in Gott ist, nur so verschieden seyn, wie ein Wassertropfen vom Ocean, oder das Endliche vom Unendlichen verschieden ist. Mysterien können daher über sie hinausgehen, nicht aber ihr widersprechen. Was dem Theil widerspricht, widerspricht auch dem Ganzen, was einem Saze Euklids widerspricht, widerspricht

den Elementen Euklids. Was in uns den Mysterien widerspricht, ist nicht die Vernunft, nicht das natürliche Licht, nicht die Kette von Wahrheiten, es ist Verdorbenheit, Irrthum, Vorurtheil, Finsterniß. Daß die Vernunft hier als die Kette der in uns durch das natürliche Licht bekannten Wahrheiten zu nehmen ist, hält Leibniz gegen Bayle besonders fest. Auf die Einwendung Bayle's, daß bei der Unterscheidung dessen, was über und gegen die Vernunft ist, die Vernunft das einemal in concreto, das anderemal in abstracto genommen werde, für die allgemeine Vernunft, die in Gott ist, seyen die Mysterien weder über noch gegen die Vernunft, der menschlichen Vernunft seyen sie aber nicht conform, und daher auch im Widerspruch mit ihr, erwidert Leibniz, die Mysterien gehen über unsere Vernunft hinaus, weil sie Wahrheiten enthalten, die in jener Kette nicht begriffen seyen, aber sie streiten nicht mit unserer Vernunft und stehen mit keiner Wahrheit, auf welche uns jene Kette hinleiten kann, im Widerspruch. Es handle sich hier also nicht um die allgemeine Vernunft in Gott, sondern die unsrige. Frage man, ob wir die Conformität der Mysterien mit unserer Vernunft erkennen, so sey zu antworten, wir erkennen wenigstens keine Difformität und keinen Gegensaz zwischen den Mysterien und der Vernunft, und weil wir jede erhobene Einwendung beseitigen können, so können wir insoweit auch die Uebereinstimmung und Einheit des Glaubens und der Vernunft erreichen. Wenn aber diese Uebereinstimmung in der vernunftmäßigen Erklärung ihrer Art und Weise bestehen soll, so können wir dieß nicht.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der genannten Abhandlung, in welcher Leibniz mit der ihm eigenen diplomatischen Gewandtheit eines Internuntius zwischen der Vernunft und dem Glauben die Interessen beider aufs beste ausgeglichen und zwischen diesen beiden Mächten einen auf ewige Zeiten

gültigen Frieden abgeschlossen zu haben meint [12]). Was ist aber diese Ausgleichung anders, als eine neue Form desselben Gegensazes, welcher ausgeglichen werden soll? Von der Vernunft wird unterschieden, sowohl was über als was gegen sie ist. Die Mysterien des Glaubens sollen der Vernunft dadurch näher gebracht werden, daß sie nur über nicht gegen die Vernunft sind, es gibt nicht, wie Bayle behauptet, schlechthin unauflösliche, der Natur der Vernunft völlig widerstreitende Glaubenswahrheiten. Was blos über nicht gegen die Vernunft ist, ist auch wieder Vernunft, nur eine andere, höhere, die Vernunft wird daher in ein quantitatives Verhältniß zu sich selbst gesezt, sie wird in eine höhere und niedere getheilt, die niedere ist ein Theil der höhern oder allgemeinen, während es doch, qualitativ betrachtet, eine und dieselbe Vernunft ist, und ebendeßwegen, da die Vernunft ihrem Wesen nach nur qualitativ betrachtet werden kann, auch keine solche Theilung ihres an sich Einen Wesens möglich ist. Aber nicht blos in sich getheilt wird die Vernunft durch diese Unterscheidung, sondern sie wird auch in Widerspruch mit sich selbst gesezt. Ist einmal ein so großer quantitativer Unterschied in die Vernunft gesezt, so ist die eine von der andern durch eine unübersteigliche Kluft getrennt, und wenn es auch an sich eine und dieselbe Vernunft seyn soll, man kann ebensogut sagen, die höhere Vernunft sey eine ganz andere als die niedere, die eine ist die endliche, die andere die unendliche Vernunft, und wenn die endliche Vernunft wegen ihrer endlichen Natur das Absolute nicht begreifen kann, so kann sie es auch, wenn es ihr von der höhern geoffenbart wird, nicht in sich aufnehmen, sie hat kein Organ für dasselbe, es steht in einem bloß äusserlichen Verhältniß zu ihr, weßwegen es

12) Man vgl. über dieselbe Frage Canz, Philosophiae Leibnitianae et Wolfianae usus in theologia 1728. S. 1 f. Discursus praeliminaris de rationis cum revelatione harmonia, legitimoque ejusdem in theologia usu.

auch völlig gleichgültig ist, ob man das über die endliche Vernunft schlechthin Hinausgehende und für sie Transcendente auch wieder Vernunft nennt, oder mit einem andern Namen bezeichnet, es kann ebensogut Unvernunft als Vernunft genannt werden, und der Dualismus zwischen Vernunft und Glauben bleibt auf diese Weise ganz derselbe. Da aber eine solche Trennung und Theilung der Vernunft an sich etwas Unnatürliches und dem Wesen der Vernunft Widerstreitendes ist, da das von der Vernunft Unterschiedene und über sie Gestellte doch auch wieder Vernunft seyn soll, so kann es nicht befremden, daß der gemachte Unterschied sich selbst wieder aufhebt, und die zwischen dem Ueber und Gegen gezogene Grenzlinie als ein sehr unhaltbares Kriterium erscheint. Gibt es für die endliche Vernunft kein anderes absolutes Princip der Wahrheit, als den Grundsaz des Widerspruchs, muß die Consequenz nicht zulezt dahin führen, auch dieses Princip für ein sehr unsicheres zu halten, da ja die Vernunft als eine schlechthin endliche überhaupt nichts mit absoluter Gewißheit wissen kann? Oder wenn dieses Princip seine absolute Geltung haben soll, ist ein Wiederspruch gegen die denkende Vernunft nur da anzuerkennen, wo er sich auf eine logische oder mathematische Formel bringen läßt? Was der Vernunft widerspricht, kann nicht wahr seyn, aber macht denn nur die formale Logik das Wesen der Vernunft aus, hat sie nicht ebensogut Anderes zu ihrem Inhalt, in Ansehung dessen ihr der Widerspruch nicht minder unerträglich seyn muß? Wie kann man also nur jenen formalen Grundsaz als das ausschließliche Kriterium der Wahrheit geltend machen? Wird man aber über ihn hinausgetrieben, wo läßt sich noch eine feste Grenzlinie zwischen dem Ueber und Gegen ziehen? Zeigt doch jener formale Grundsaz selbst, in seiner Anwendung auf die Glaubensmysterien, wie unsicher und ungenügend er ist. Die ganze hier versuchte Absteckung der Grenzen der beiderseitigen Gebiete zielt ja nur darauf hin,

die Glaubensmysterien gegen die Angriffe der Vernunft dadurch sicher zu stellen, daß sie aus dem **contra rationem** in das **supra rationem** zu stehen kommen. Konnten die orthodoxen Theologen in der Lehre von der Trinität und der Person Christi sich nur so mit der Vernunft abfinden, daß sie den Grundsaz aufstellten, die Wahrheit solcher Dogmen müsse troz aller Widersprüche der Vernunft anerkannt werden, so sollte dieses Widervernünftige nun als ein Uebervernünftiges angesehen und prädicirt werden. Was war aber dadurch gewonnen? Gerade die Dogmen, um welche es vor allen andern zu thun war, geben den Beweis, wie sehr jener formale Grundsaz, dessen Anwendbarkeit sie entzogen werden sollten, sein volles Recht gegen sie behielt. Handelt es sich, wie nicht geläugnet werden kann, in der Lehre von der Trinität um die Frage, ob Eins soviel als Drei, und Drei soviel als Eins seyn kann, und in der Lehre von der Person Christi um die Frage, ob zwei vernünftige Wesen Ein solches Wesen oder Eine Person seyn können, so ist ja gerade, je ausschließlicher der Grundsaz des Widerspruchs das Eine höchste Princip der Wahrheit seyn soll, nur um so entschiedener über die Wahrheit solcher Dogmen der Stab gebrochen. Sie sind nicht über, sondern gegen die Vernunft, und sind ebendeßwegen auch kein möglicher Inhalt einer Offenbarung, wenn als Grundsaz gelten soll, daß die Lehren der Offenbarung, wenn sie auch über die Vernunft sind, doch nicht gegen sie seyn dürfen. Sollen sie nun gleichwohl als gegebener Inhalt einer Offenbarung gelten, mit welchem Grunde kann ein solcher Anspruch geltend gemacht werden, und zeigt sich nicht gerade an ihnen deutlich genug, wie die ganze Unterscheidung, auf welche hier alles zurückgeführt werden soll, zwischen dem **contra rationem** und dem **supra rationem** eine rein willkürliche ist [13])? Wie schwer ist es hier an sich schon, eine

13) Um einen ganz zur Sache gehörenden Beleg für die von Leib-

feste und sichere Linie zu ziehen, und wer ist es denn, der diese Linie ziehen und die Grenzen der beiderseitigen Gebiete

---

niz nach obigen Grundsäzen in die Theologie eingeführte Halbheit des Denkens zu erhalten, darf man nur sehen, wie Leibniz sowohl in der schon erwähnten Widerlegung der Einwürfe des A. Wissowatius, als auch in seinen Remarques sur le libre d'un Antitrinitaire Anglois, qui contient des considerations sur plusieurs explications de la trinité: publié l'an 1693—4. Opp. ed. Dutens. T. I. S. 24 f. die Trinitätslehre behandelt hat. Er gibt in der leztern Abhandlung zu, daß, wenn in den Säzen des athanasianischen Symbols: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott, und doch ist nur Ein Gott, das Wort oder der Begriff Gott immer in demselben Sinne genommen wäre, sowohl wenn es von drei gesagt wird, von welchen jeder Gott ist, als wenn es heißt, es ist nur Ein Gott, *ce seroit une contradiction insoutenable.* Dieß wäre also *contra rationem.* Um nun aber das *contra* in ein *supra* zu verwandeln, ist der Hergang der Sache einfach dieser: *Il faut donc dire, que dans le premier cas il est pris pour une personne de la divinité, dont il y en a trois, et dans le second pour une substance absolue, qui est unique.* D. h. es wird geradezu angenommen, daß es so ist, wie das Symbol sagt, ohne, was Sache der Philosophie wäre, zu untersuchen, ob es Wesen geben kann, welche Personen sind, und zugleich keine Personen sind. Ebenso nichtssagend ist die ganze Antwort, welche Leibniz auf die Einwürfe des Wissowatius gibt. Wenn z. B. Wissowatius so argumentirt: *Unus Deus altissimus est pater ille ex quo omnia, Filius Dei J. Christus non est pater ille, ex quo omnia, Ergo filius Dei J. Christus non est unus Deus altissimus,* so beruht die Widerlegung auf dem Saz: *potest Deus altissimus, nempe pater, per Deum altissimum, nempe filium, omnia facere, et tamen non per se ipsum, licet per eum, qui etiam est id, quod est ipse.* D. h. dasselbe Subject ist *Deus altissimus* und ist es nicht. Das ist die Behauptung

bestimmen soll? Es ist dieselbe Vernunft, die hier auf ihre Endlichkeit verwiesen wird, und doch, wenn sie wissen und

---

der Kirche, und der Philosoph sezt sie voraus, ohne zu zeigen, daß sie kein Widerspruch ist. Man kann freilich immer wieder sagen, wie Leibniz in seinen Remarques S. 26. sagt: *Il faut avouer, qu'il n'y a aucun exemple dans la nature, qui reponde assez à cette notion des personnes divines. Mais il n'est point nécessaire, qu'on en puisse trouver, et il suffit, que ce, qu'on en vient de dire, n'implique aucun contradiction ni absurdité. La substance divine a sans doute des priviléges, qui passent les autres substances.* Mit demselben Recht aber kann man Gott auch das Privilegium zuschreiben, das Subject auch für alle möglichen Widersprüche zu seyn. Sage ich, es ist beides gleich wahr, daß 1 = 3 und 1 nicht = 3, sobald ich nur 1 und 3 in beiden Säzen nicht in demselben Sinne nehme, so ist dieß, wie jeder sieht, logischer Unsinn, weil sich bei Zahlen nichts hinzu und nichts hinweg thun läßt, jede Zahl also ihren bestimmten Begriff hat. Aber hat denn nicht auch der Begriff der Person etwas Substanzielles, wovon ich nicht abstrahiren kann, ohne den Begriff aufzuheben? Lasse ich nun aber eben dieses Substanzielle, worauf es doch allein ankommt, wenn man sich überhaupt bei der Sache etwas denken will, auf sich beruhen, wie wenn es gar nicht existirte, so ist dieß eben jene Halbheit des Denkens, jenes beständige Verstecken des *contra* hinter ein *supra*, wofür Leibniz die Auctorität in der Theologie geworden ist. Uebrigens gesteht Leibniz selbst wieder, wie wenn er sich gleichwohl durch eine solche Apologie des kirchlichen Dogma nicht befriedigt gesehen hätte: *Je ne trouve rien dans les créatures de plus propre a illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre object immédiat, et agit sur soi même en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue; l'un et l'autre*

bestimmen soll, was dem einen oder dem andern Gebiet angehört, auch wieder über ihre Endlichkeit hinübergreifen muß. Wo die Grenze zwischen dem einen und dem andern Gebiet ist, kann doch nur der wissen, der auch über die Grenze hinauszublicken vermag. Indem also die Vernunft sich als endliche sezt, muß sie, um das Bewußtseyn ihrer Endlichkeit zu haben, die Schranke ihrer Endlichkeit selbst wieder aufheben. Eben das Wissen von ihrer Endlichkeit ist schon das Hinausgehen über ihre Endlichkeit.

Eine Vernunft, welche selbst nur eine endliche seyn will, und doch immer wieder über ihre Endlichkeit hinausgehen muß, kann nur Willkür seyn. Als Vernunft muß sie auf das Absolute gehen, das Bewußtseyn des Absoluten in sich haben, es zu begreifen suchen, und doch können es nur endliche subjective Vorstellungen seyn, in welchen sie sich bewegt, ohne einen festen Haltpunct in sich selbst zu haben. Dieser wesentliche Mangel der Leibniz'schen Philosophie, daß sie sich nirgends auf den Standpunct der absoluten Idee stellt, tritt in dem die Leibniz'schen Ideen systematisirenden und popularisirenden Wolf und am meisten in dessen zunächst hieher gehörenden natürlichen Theologie [14]) nur um so auffallender hervor. Diese Theologie will, wie sie selbst von sich aussagt, nach der wissenschaftlichen Methode verfahren, und eine demonstrative Erkenntniß Gottes geben, weil alles, was nicht

---

de ces êtres est substanciel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des rélations mutuelles, mais ils ne font, qu'une seule et même substance individuelle absolue. Gewiß wäre es der Philosophen würdiger gewesen, auf dieser Grundlage fortzubauen, als eine Rechtfertigung von Widersprüchen zu versuchen, gegen welche zu protestiren die denkende Vernunft auch durch einen Leibniz sich nicht abhalten lassen konnte.

14) Theologia naturalis, methodo scientia pertractata. P. I. 1736. P. II. 1737.

Gegenstand der sinnlichen Erkenntniß sey, nur dann gewiß sey, wenn es entweder unmittelbar oder mittelbar demonstrirt werden könne. Alles, was sie über Gott lehrt, soll sich durch die Consequenz des logischen Beweises als evidente Wahrheit darstellen. Für diesen Zweck sezt Wolf eine sogenannte Nominaldefinition Gottes voraus, d. h. er schickt dem Beweise für das Daseyn Gottes die Bemerkung voran, daß man eine gewisse Vorstellung von demjenigen haben müsse, was man unter dem Namen Gottes verstehe, um, wenn der Beweis geführt ist, die Identität des Wesens, dessen Existenz bewiesen ist, mit dem durch den Namen Gottes bezeichneten anerkennen zu können. Schon in dieser Trennung des Namens Gottes von der durch den Namen bezeichneten Idee zeigt sich die Aeusserlichkeit der Stellung, welche in dieser Philosophie das Bewußtseyn zur Idee des Absoluten hat. Denn woher kann man wissen, was unter dem Namen Gottes zu verstehen ist, wenn Gott nicht unmittelbar das Absolute ist? Daher nimmt Wolf den Begriff Gottes als einen empirisch gegebenen, d. h. er sezt aus der Offenbarung Gottes voraus, daß es ein solches Wesen gebe, wie das mit dem Namen Gottes bezeichnete ist, weßwegen er am Ende seiner Demonstration der Existenz des ens a se noch besonders nachweist, daß dieses ens a se kein anderes sey, als eben dasjenige, das die Schrift Gott nenne. Wenn man nun so im Allgemeinen weiß, was man unter dem Namen und Begriff Gottes zu verstehen hat, ist das Nächste, um zur Gewißheit der Realität dieses Begriffs zu gelangen, daß man vom Endlichen ausgeht. Der Ausgangspunct der Wolf'schen Demonstration ist daher die Existenz unserer Seele und der Welt. Da alles Existirende einen zureichenden Grund seiner Existenz haben muß, so muß dieß auch von der Seele wie vom Universum gelten. Nun können aber beide als zufällige Wesen den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst haben, der Grund ihrer Existenz kann somit nur ausser ihnen seyn,

dieser Grund selbst aber muß ein nothwendiges Wesen seyn, da man, um auf einen zureichenden Grund zu kommen, nicht ins Endliche zurückgehen kann. Es existirt also ein nothwendiges Wesen oder ein ens a se, d. h. ein solches Wesen, welchem durch seine bloße Möglichkeit Existenz zukommt, oder vielmehr ein Wesen, dessen Begriff, da es nichts anders zu seiner Voraussezung hat, den zureichenden Grund seiner Existenz in sich selbst hat, unmittelbar auch seine Existenz ist. Weil also ein Zufälliges oder Endliches existirt, ist Gott als das Unendliche oder Absolute. Ueber diesen Standpunct, auf welchem das Unendliche nur als die nothwendige Voraussezung des Endlichen existirt, somit den Widerspruch in sich schließt, daß es, während es dem Begriff nach dasjenige seyn soll, was nichts Anderes zu seiner Voraussezung hat, doch nicht ohne das Endliche gedacht werden kann, das Endliche also selbst wieder zu seiner Voraussezung hat, oder als das an sich Seyende doch nur ein Vorgestelltes ist, kam die Leibniz-Wolf'sche Philosophie nicht hinaus. Es ist in dieser Hinsicht sehr bezeichnend, daß Leibniz gegen das ontologische Argument, wie es Cartesius aufstellte, die Einwendung machte, sein Hauptfehler sey, daß es die Möglichkeit der Idee Gottes geradezu vorausseze, oder nicht zuvor die Frage untersuche, ob der Begriff Gottes keinen Widerspruch in sich enthalte [15]). Die Frage, ob das Absolute, das an sich Seyende auch ein Mögliches sey, ist nur auf dem Standpunct einer Philosophie möglich, welcher das Bewußtseyn des Absoluten völlig fehlt, einer Philosophie, welcher, wie Wolf die Philosophie definirte, die Philosophie die Wissenschaft des Möglichen ist, d. h. einer Philosophie, welche keinen andern Inhalt kennt, als das empirisch Gegebene, oder Wirkliche, und die ganze Aufgabe der Philosophie darin absolvirt zu haben glaubt, daß ihr das Wirkliche auch ein Mögliches ist, d. h. ein Gegenstand des

15) Erdmann a. a. O. S. 142.

vorstellenden Bewußtseyns, sofern vorstellbar ist, was keinen formalen Widerspruch in sich schließt. Ist, wie Leibniz den Begriff Gottes analysirte, in diesem Begriff deßwegen keine Unmöglichkeit, weil, was keine Schranke enthält, auch keine Negation enthält, somit ein Wesen, das jede Schranke ausschließt, auch nichts Negirendes in sich enthalten kann, was ist hiemit anders gesagt, als daß das Absolute schlechthin ist, weil es ist, wozu also die Frage nach der Möglichkeit, wenn das Absolute als solches das an sich Seyende ist? Allein diese Philosophie kann sich von dem Boden der empirischen Wirklichkeit nicht trennen, das Absolute ist ihr immer nur um des Endlichen willen, und ebendeßwegen selbst nur ein Endliches, in welchem Begriff und Realität auseinanderfallen. Wenn daher auch Leibniz das ens a se als das Wesen definirt, das durch seine Möglichkeit existirt, so hebt er diesen ontologischen Beweis sogleich wieder durch die Behauptung auf, daß er seine Beweiskraft nur dann habe, wenn er kosmologisch so gewendet werde: Wenn das nothwendige Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich, weil, wenn das ens a se unmöglich wäre, auch die Dinge, die durch Anderes sind, gleichfalls unmöglich seyn müßten, also gar kein Wesen möglich wäre, wenn das nothwendige Wesen nicht existirte [16].

16) Auf das Argument *a contingentia mundi* legte Wolf immer so großes Gewicht, daß ihm von den Theologen, namentlich Buddeus, auch der Vorwurf gemacht wird, die gewöhnlichsten und solidesten Beweisthümer, womit man die *existentiam Dei* demonstrirt, werden von ihm auf eine insolente Art verworfen und verdächtig gemacht. Vertheidiger der Leibniz-Wolf'schen Philosophie, wie Canz a. a. O. S. 112 f., rechnen als wesentliche Verbesserung der Methode in der Lehre von Gott 1. die *praestantia ratiocinii, quod attingit mundi contingentiam.* 2. Den *novus antehac non plane perfectus usus principii de sufficiente ratione: sine hac scala ad Deum adscenderis nunquam.* 3. Die ebendadurch gegebene Verbesserung des cartesianischen Arguments.

Ohne das kosmologische Argument gibt es daher keine Gewißheit der Idee und des Daseyns Gottes, das Princip des

---

Schon Leibniz sezte das eigentliche Moment des kosmologischen Arguments in den Begriff der *contingentia* (vgl. Theod. I, 7. *Quaerenda est mundi ratio, qui est integra rerum contingentium collectio*), da aber nach dem System der prästabilirten Harmonie der Zweck des Universums in der absoluten Harmonie besteht, und Leibniz selbst als die Consequenz seines Harmonismus die Argumentation betrachtete, daß ein Wesen existiren müsse, welches aus allen möglichen Combinationen der Monaden gerade die eine zweckmäßigste verwirklicht habe, so kann man mit Erdmann a. a. O. S. 146. nicht anders urtheilen, als daß das diesem System am meisten conforme Argument das teleologische sey. Wenn Wolf sich um so mehr an das kosmologische Argument hielt, so hängt dieß zwar mit der Veränderung zusammen, welche er überhaupt mit der Leibniz'schen Philosophie vornahm, indem er die Monadenlehre so viel möglich entgeistigt und an die Stelle der Monaden einfache Substanzen oder Atome sezte, an sich ist es aber unstreitig wichtiger, wenn einmal diese aposteriorische Argumentationsweise als die einzige gelten soll, den Begriff der *contingentia* als den abstractesten, und als die Voraussezung von allem andern, was von der Welt prädicirt werden kann, zu Grunde zu legen. „Was soll man der Structur gedenken, wenn alles bei derselben auf die Contingenz ankommt", ist in den Streitigkeiten über das Wolf'sche Argument mit Recht gesagt worden (vgl. Canz a. a. O. S. 127.). Uebrigens schloß auch Wolf das Teleologische nicht aus, nur verfiel er, was in einer solchen Philosophie nicht befremden kann, in eine ganz äusserliche Teleologie. Wird der Begriff Gottes nur vom Standpunct der Welt aus bestimmt, ist Gott der Grund der Welt, das Wesen Gottes, wie man seinen Begriff gleichfalls bestimmte, die Vorstellung des Möglichen, dessen Resultat die wirkliche Welt ist (Canz a. a. O. S. 86.), so muß die Idee Gottes ganz in das Endliche hinabgezogen werden. Der naivste Ausdruck dieser rein subjectiven Betrachtungsweise ist, was Wolf in seiner Kosmologie vom Menschen sagt, er sey die

kosmologischen Arguments aber ist, daß nichts existiren kann, was nicht einen zureichenden Grund seiner Existenz hat; auch der Begriff Gottes kann demnach nur dieser seyn, daß er der zureichende Grund der Welt ist, und Gott ist nur darum, weil ohne ihn auch keine Welt wäre. Wenn also auch Gott über die Welt gestellt wird, so ist doch auch wieder die Welt das prius Gottes. Die ganze Betrachtungsweise ist endlich, aposteriorisch, und wenn auch diese Philosophie einen Versuch macht, die Sache **a priori** zu betrachten, fällt sie sogleich wieder auf den Boden der Endlichkeit zurück. Auch Wolf wollte sich wieder auf den apriorischen Standpunct stellen, und aus dem Begriffe des allervollkommensten Wesens die Existenz und die Attribute Gottes ebenso a priori demonstriren, wie er sie zuvor a posteriori demonstrirt hat. Allein diese sogenannte apriorische Demonstration ist nur eine andere Form der aposteriorischen. Da man nämlich, sagt Wolf, nicht wissen könne, welche Beschaffenheit ein ens perfectissimum habe, ausser sofern man von den Realitäten der Seele auf göttliche Attribute schließe, und Gott illimitirt zuschreibe, was sich in der Seele limitirt vorfindet, entweder als Thätigkeit oder als Vermögen, so sage man richtiger, die Existenz Gottes werde auf diese Weise aus der Betrachtung der menschlichen Seele bewiesen. Aus der notio entis perfectissimi die Existenz Gottes zu demonstriren, sey daher ebenso viel als sie aus der Betrachtung der menschlichen Seele abzuleiten, deßwegen gehe die Demonstration ebenso den aposteriori-

---

einzige Creatur, durch welche Gott seine Hauptabsicht bei der Welt erreichen könne, daß er nämlich als Gott erkannt und verehrt werde. So dreht sich alles um den Menschen als Mittelpunct. Gott selbst hat das auf diese Weise nur egoistisch erscheinende Interesse, vom Menschen erkannt und verehrt zu werden. Alles ist für den Menschen, die Sonne für die Erde, das Sternenlicht zur Beleuchtung des Wegs bei dunkler Nacht. Vgl. Erdmann a. a. O. S. 312.

schen Weg, wie wenn sie von der Betrachtung dieser sichtbaren Welt ausgeht [17]. Hierin ist der ganze Character die-

---

17) *Equidem*, sagt Wolf in der Vorrede zum zweiten Theil seiner Theol. natur., *in parte prima integrum systema Theologiae naturalis exhibuimus, ut nihil addi posse videatur: hoc tamen non obstante partem alteram superaddere consultum duximus, in qua non modo in prima tradita aliter demonstrantur, verum etiam alia, quae ibidem frustra quaesiveris, eaque scitu necessaria et ex parte sublimia accedunt. Etenim in parte prima existentiam et attributa divina, quaeque inde pendent, demonstravimus, ex contemplatione mundi hujus adspectabilis, et hujus a Deo omnimodum dependentiam clarissime evicimus. Enimvero in parte hac altera existentiam Dei demonstramus ex notione entis perfectissimi et attributa ejus deducimus ex contemplatione animae nostrae. Haec demonstratio vulgo a priori fieri dicitur propterea quod existentia Dei necessaria ex ipsa ejus definitione, nimirum quod sit ens perfectissimum, infertur. Enimvero cum constare nequeat, quale sit ens perfectissimum, nisi quatenus ex realitatibus, quae insunt animae, colligas attributa divina, Deo nimirum illimitatas tribuendo, quae in ipsa limitatae deprehenduntur, et per modum actus, quae per modum facultatum insunt, rectius dici poterat existentiam hoc pacto ex contemplatione animae demonstrari.* Allerdings beweist Wolf das Daseyn Gottes aus dem Begriff des vollkommensten allerrealsten Wesens, und zwar muß auch hier wieder der Beweis der Möglichkeit vorangehen. *Gradus summus realitatis omnem excludit defectum, adeoque nihil ad eandem quomodocunque pertinens de ea negari potest. Impossibile igitur est, ut de realitate in gradu absolute summo idem et affirmari et negari debeat. — Realitas igitur in gradu absolute summo est possibilis.* Nachdem so gesagt ist: das Allerrealste ist möglich, weil es das Allerreal-

ser Theorie ausgesprochen. Alles was sie über das Wesen Gottes zu sagen weiß, ist in der notio entis perfectissimi

---

sie ist, wird nun auch noch gesagt: das allerrealste Wesen existirt, und zwar nothwendig, weil es das allerrealste ist, nur wird, statt einfach zu sagen: das Absolute ist, weil es das Absolute ist, die Existenz als eine der verschiedenen Realitäten genommen, aus welchen der Begriff des vollkommensten Wesens gleichsam zusammengesezt gedacht wird. *Deus enim continet omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo*, deßwegen ist er *possibilis*, und da das *possibile existere potest, existentia eidem inesse potest, consequenter, cum sit realitas. Jam porro existentia necessaria est gradus absolute summi* (weil die Existenz auch eine Realität ist, und der höchste Grad nicht der höchste wäre, wenn er nicht alle Realitäten in sich vereinigte). *Igitur Deus necessario existit* (Theol. nat. P. II. §. 12 — 21.). So ist nun zwar die Existenz Gottes aus seinem Begriff bewiesen, wenn aber zugleich behauptet wird, daß man, vom allerrealsten Wesen abgesehen, von der menschlichen Seele nichts wissen könne, so hängt doch wieder alles an dieser empirischen Betrachtung; das Absolute sezt sich nicht durch sich selbst, sondern es wird nur vom Endlichen aus als höchster Grad gesezt, es ist ebendeßwegen ein blos Vorgestelltes. Daß diese Philosophie nie darüber hinwegkommt, daß ihr das Absolute ein blos Vorgestelltes ist, und daß ihr gleichwohl das Vorgestellte das an sich Seyende ist, ist ihr bekannter Dogmatismus. Ganz konnte sich jedoch der Grundfehler des Arguments, daß das Seyn des Absoluten nur wie das Seyn der endlichen Dinge genommen wird, Wolf nicht verbergen. Er erinnert ausdrücklich a. a. O. §. 12., was von Realitäten und realen Bestimmungen eines Begriffs gelte, dürfe man nicht auch auf Phänomene anwenden, offenbar, wie Erdmann bemerkt a. a. O. S. 337., um sich den Instanzen zu entziehen, vermöge welcher man, wie schon der *Insipiens* gegen Anselm, ebenso auch auf die Existenz einer grünsten Insel schließen wollte. Grün, würde also Wolf gesagt haben, ist nur ein

enthalten, Gott ist ein ens, eine Abstraction aus den Realitäten und Eigenschaften der menschlichen Seele, ein logisches Abstractum, auf das die Seele dadurch kommt, daß sie, was sie Endliches an sich hat, so viel möglich von sich hinwegdenkt, und aus den verschiedenen Vorstellungen, die sich ihr durch diese Abstraction ergeben, die Attribute Gottes zusammensezt. Es kann nichts unlebendigeres und inhaltsleereres geben, als das Wolf'sche ens perfectissimum. Es ist der Begriff Gottes, welchem aller absolute Inhalt genommen ist, und alle objective Realität fehlt. Denn was sollte hier wahrhaft objectiv seyn, wo alles nur eine Abstraction des vorstellenden Subjects ist? Darum kann es auch zu keinem realen und lebendigen Verhältniß des Objectiven und Subjectiven hier kommen. Wenn Spinoza, je objectiver er den Begriff der Substanz auffaßte, ihr nur um so entschiedener das Wissen des Subjects als die subjective Seite gegenüberstellte, und eben in dieser durch den Unterschied vermittelten Einheit des Objectiven und Subjectiven die Tiefe seines Systems liegt, so ist hievon bei Wolf auch nicht eine Ahnung. Object und Subject stehen auf völlig abstracte Weise einander gegenüber, ohne Leben und Bewegung, ohne alles Interesse, es ist nur die logische Analyse der Begriffe, durch welche diese sogenannte demonstrative Methode sich fortbewegt. Der abstractive logische Verstand ist es, durch welchen hier alles seinen Weg nehmen muß, um seine Stelle im System zu

---

Phänomen, etwas, was nicht wirklich Object ist, sondern nur äusserlich, nur an ihm zu seyn scheint, keine Realität. Kann man aber nicht, wenn einmal so unterschieden wird, mit demselben Recht sagen, Phänomene sind alle endlichen Dinge, und nur das Absolute ist das Reale, weil es das Seyn nicht blos äusserlich an sich hat, sondern das Seyn selbst ist? Ebenso verhält es sich, wenn Wolf, um Gott nicht seinen einfachen Substanzen gleichzusezen, als *ens infinitum* die *substantia per eminentiam* nennt. Ontol. §. 847.

finden. Kommt Wolf doch selbst auf den Begriff der Religion, sofern die Religion die subjective Seite seine Theologie ist, erst auf diesem Wege. Die Religion gehört hier zum Recht Gottes über die Creatur. Da Gott der Herr der Natur und Welt und aller Creaturen ist, ein jus oder dominium über sie hat, so sind alle Menschen Knechte Gottes. Der Mensch darf daher seine freien Handlungen nicht nach seinem eigenen Willen bestimmen, sondern er muß sich nach dem Willen Gottes richten. Dieß ist für den Menschen, der in seinem Wollen und Handeln frei ist, eine moralische Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit. Da nun der Wille Gottes das Vollkommene bezweckt, so hat der Mensch die Verbindlichkeit, seine freien Handlungen zur Vervollkommnung seines Zustandes und des Zustandes Anderer, d. h. zur Vollkommenheit des ganzen Universums, oder, was dasselbe ist, zur Manifestation der göttlichen Herrlichkeit einzurichten. Dazu gehört, daß er bei seinen freien Handlungen durch Motive bestimmt wird, die von den göttlichen Attributen und insbesondere von dem dominium Gottes über die Menschen genommen sind. So äusserlich stehen hier Gott und Mensch einander gegenüber, wie eine höhere und niedere Person, alles, wodurch sich im Menschen der Begriff der Religion realisiren soll, kommt ihm nur im Begriff der äussern Auctorität zum Bewußtseyn, welcher er sich unterwerfen muß, damit Gott sein jus et dominium in creaturas ausüben kann; von einer Einheit Gottes und des Menschen, so wie von demjenigen, wodurch sie vermittelt wird, überhaupt von allem, was zum Inhalt des christlichen Bewußtseyns gehört, ist hier nicht die Rede, es ist mit Einem Worte nur der Standpunct des Judenthums, auf welchen diese natürliche Theologie sich stellt. Alles dieß hat seinen Grund darin, daß es nur die endliche Vernunft ist, in deren Sphäre sie sich bewegt. Einer solchen Vernunft kann es freilich nicht schwer fallen, noch ein anderes höheres Princip der Erkenntniß über sich zu stellen. Es gibt

daher eine doppelte Theologie, eine natürliche, welche Gott alle diejenigen Prädicate beilegt, die sich mit logischer Consequenz aus der aufgestellten Nominaldefinition ableiten lassen, und eine geoffenbarte, nach welcher Gott alles zukommt, was die heilige Schrift von Gott aussagt, und alle Gewißheit sich auf die Auctorität Gottes stüzt, welcher in seinen Aussprüchen weder selbst irren, noch andere täuschen kann. Das Wesen Gottes wird so gleichsam in zwei völlig verschiedene Seiten getheilt, und es entsteht der Widerspruch, daß während auf der einen Seite das absolute Wesen Gottes durch die logischen Kategorien mit aller Bestimmtheit ausgemessen werden soll, durch die beiden Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, von welchen nach Wolf alle Gewißheit der Erkenntniß abhängt [18]), es auf der andern Seite derselben Vernunft völlig verschlossen bleibt. Und doch hat auch diese andere verschlossene dunkle Seite des Wesens Gottes, die erst geoffenbart werden muß, sofern sie für die Vernunft Gegenstand der Offenbarung ist, eine Beziehung auf die Vernunft, durch welche sie über ihre Endlichkeit hinausgehen muß. Ist nun schon dieß, dieser Gegensaz des Natürlichen und Uebernatürlichen, in welchem die endliche Vernunft die ihr gesezte Schranke immer wieder zu überschreiten sich genöthigt sieht, ein Widerspruch, in welchem sie mit sich selbst kommt, so kommt bei Wolf noch dieß hinzu, daß er in den Bestimmungen über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und über den Begriff der leztern, die

---

18) *Evidentissimum est*, sagt Wolf in der Vorrede zum zweiten Theil seiner natürlichen Theologie, *quomodo veritas omnis sequatur ex Deo vi principii contradictionis atque rationis sufficientis, ut in dubium vocari minime possit, in duobus hisce principiis omnium rerum cognitionem terminari, et ab iis omnem cognitionis certitudinem pendere.*

Vernunft in diesen Widerspruch sich noch weiter verwickeln läßt. Es ist, behauptet Wolf [19]), gar nicht unmöglich, daß Gott dem Menschen offenbart, was er will da es sich nicht denken läßt, daß es ihm an Mitteln fehlt, sich dem Menschen verständlich zu machen, und ihm seinen Willen zu offenbaren, ohne Wunder aber kann eine solche unmittelbare göttliche Offenbarung nicht stattfinden, denn ein Wunder ist jede Wirkung, bei welcher keine zureichende natürliche Ursache stattfindet, eine solche kann aber bei der Offenbarung nicht vorausgesezt werden, da die Offenbarung selbst nur dann einen zureichenden Grund hat, wenn die Ideen, welche Gott mittheilen will, auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege nicht mitgetheilt werden können. Hieraus folgt, daß die Offenbarung Lehren enthalten muß, deren Kenntniß für den Menschen zwar nothwendig ist, die er aber auf einem andern Wege nicht erlangen kann. Da ein Wunder eine so große Veränderung ist, so muß man annehmen, daß Gott sehr wichtige Gründe haben müsse, warum er sich dem Menschen unmittelbar offenbart. Sind es daher nicht Lehren, deren Kenntniß der Mensch auf der einen Seite nicht entbehren, auf der andern aber ohne Offenbarung nicht erlangen kann, so hätte eine unmittelbare göttliche Offenbarung keinen vernünftigen Grund. Gott kann nichts Ueberflüssiges thun, überflüssig aber wäre die Offenbarung, wenn sie nichts anders enthielte, als was der Mensch auch ohne Offenbarung erkennen kann. Eine unmittelbare Offenbarung muß daher sowohl übernatürlich als übervernünftig seyn, was aber über die Vernunft ist, ist nicht gegen die Vernunft. Was übernatürlich ist, ist nur als ein Wunder in der vernünftigen Welt anzusehen, Wunder aber sind nichts unmögliches. Was über die Vernunft ist, wäre nur dann unmöglich, wenn es einen innern Widerspruch in sich schlöße, d. h. mit den logi-

19) Theol. natur. I. §. 449.

schen Gesezen der Vernunft in Widerstreit käme, aber dieß ist ja eben die Voraussezung, von welcher man hier ausgehen muß, daß was über die Vernunft ist, nicht gegen die Vernunft ist. Es gehört daher zum Wesen der Offenbarung, Mysterien zu enthalten, die zwar aus den Principien der Vernunft nicht demonstrirt werden können, aber mit denselben nicht in Widerspruch kommen, dagegen kann die Offenbarung nichts enthalten, was mit Vernunft und Erfahrung streitet, denn da Gott allwissend und über jeden Irrthum erhaben ist, so ist nicht möglich, daß der Inhalt der Offenbarung mit den Principien der Offenbarung und den sicher beglaubigten Thatsachen der Erfahrung streitet. So scharf sind demnach Vernunft und Offenbarung von einander getrennt; was die Offenbarung enthält, ist für die Vernunft schlechthin transscendent, und doch greifen beide auch wieder gegenseitig in einander ein. Die Offenbarung muß sich darin nach der Vernunft richten, daß sie nichts gegen die Vernunft enthält, und die Vernunft kann ja sogar der Offenbarung vorschreiben, welcher Art ihr Inhalt seyn muß, daß er nur übernatürlich und übervernünftig seyn kann, und wenn dieser Inhalt über der Vernunft ist, aber doch eine nothwendige Beziehung zu der Vernunft hat, so muß er auch im Wesen der Vernunft selbst begründet seyn. Was also die beiderseitigen Gebiete trennt und auseinanderhält, macht den Unterschied zwischen ihnen auch wieder zu einem blos fließenden, die Offenbarung kann nicht so über die Vernunft gestellt werden, daß sie nicht auch wieder Vernunft wäre, und wir erhalten so eine doppelte Vernunft, eine höhere und niedere, eine allgemeine und besondere, eine endliche und unendliche, aber eben dieß ist das Unnatürliche und dem Wesen der Vernunft Widerstreitende, sie kann nicht in sich selbst gespalten und mit sich uneinig seyn, sondern muß aus dieser Theilung und Entzweiung mit sich selbst sich zur einigen wahren und absoluten Vernunft zusammenschließen.

Dieß zeigte sich bald genug an den Versuchen, welche von den Theologen gemacht wurden, um die christlichen Dogmen nach den Principien der Wolf'schen Philosophie zu behandeln, wozu in der eigenthümlichen Beschaffenheit der Trinitätslehre ein besonderer Reiz für sie zu liegen schien. Um von den darauf sich beziehenden Schriften eines Carpov [20]) und Daries [21]), von welchen die erstere sich auf eine formale Anwendung der Wolf'schen Methode beschränkte, die leztere eine so allgemeine Mißbilligung erfuhr, daß sich der Verfasser selbst zu einem Widerruf veranlaßt sah, mag hier nur der bemerkenswertheste Versuch dieser Art, welcher von Reusch gemacht wurde [22]), kurz berücksichtigt werden, um an ihm das Verhältniß der Wolf'schen Philosophie zur Theologie noch etwas näher ins Licht zu sezen. Reusch sezte sich die Aufgabe, das Trinitätsverhältniß, die Möglichkeit der Dreiheit in der Einheit aus der Natur des Geistes, als des Ebenbildes Gottes, zu erklären. Das Wesen des endlichen Geistes ist ihm das Vorstellungsvermögen, das durch drei Grade

---

20) Dissertatio theologica s. s. trinitatis mysterium methodo demonstrativa sistens. Jena 1730. Umgearbeitet zu der Schrift: Revelatum sacrosanctae trinitatis mysterium, methodo demonstrativa propositum et ab objectionibus dissentientium variis vindicatum. Jena 1735.

21) Tractatus philosophicus, in quo pluralitas personarum in deitate, qua omnes conditiones ex solis rationis principiis methodo mathematicorum demonstrata. Leuwarden 1735. Die Schrift erschien anonym, als sie großen Anstoß erregte, bekannte sich J. G. Daries als Verfasser, und erklärte sie selbst für einen, der evangelischen Kirche zum Schandfleck liegenden Libell. Vgl. Ludovici, ausführlichen Entwurf einer vollständigen Historie der Wolf'schen Philosophie. 3te Aufl. Leipz. 1738. S. 173 f.

22) Introductio in theologiam revelatam. Ed. nova. Jena 1760. S. 687 f.

oder Acte sich entwickelt. Im ersten Act bringt der Geist die rein ideelle Vorstellung von allem ihm Möglichen in sich hervor, die Materie aller Systeme, wie sie jeder Geist nach seiner Weise zu denken vermag; der zweite hat die Verhältnisse, die Ordnung und den Zusammenhang aller jener Systeme, die als gedachte Möglichkeiten in ihm sind, zu seinem Inhalt, und der dritte enthält das Urtheil, durch welches eines dieser Systeme für das beste erklärt wird. Durch dieselben drei Momente geht der Wille aus sich hervor. Der erste vorstellende Act bestimmt den Willen zur Hinneigung zu allem Guten und zur Abneigung gegen alles Böse, wie es an sich betrachtet wird, der zweite bezieht sich auf dasselbe Gute und Böse in Hinsicht der systematischen Verbindung seiner Theile vermittelst der **voluntas media**, und im dritten entscheidet sich der auf den Endzweck gerichtete und beschließende Wille für das beste und vollkommenste der vorgestellten Systeme. Der endliche Geist ist in jedem dieser drei Acte und Grade seiner vorstellenden Thätigkeit ein Subject für sich und eine Person, da aber diese Acte sich als einzelne Momente folgen, so ist der endliche Geist in jedem derselben immer nur eine einzige Person. Daß der endliche Geist so manche zufällige Bestimmtheiten seiner Persönlichkeit hat, die nicht für sich existiren können, und seine Acte sich nur successiv zu einander verhalten, ist seine Endlichkeit, diese Endlichkeit fällt aber bei dem vollkommensten Geist hinweg; was bei dem endlichen zufällig und successiv ist, ist bei dem unendlichen substanziell und zugleich. Wenn aber auch diese Acte zugleich sind, so stehen sie doch in Beziehung auf die vorstellende und wollende Thätigkeit in einem solchen Verhältniß zu einander, daß der eine den andern zu seiner Voraussezung hat. Auf die Bestimmung dieser Momente hat Reusch besonders seinen Scharfsinn verwandt, um einen gewissen geistigen Proceß in ihnen nachzuweisen. Aus dem ersten Acte der vorstellenden Thätigkeit entspringt der auf alles Gute als solches gerichtete

Wille, welcher die Voraussezung der beiden andern Acte ist. In diesem Sinne spricht Reusch von einer Gerechtigkeit des Begehrens und Verabscheuens, durch welche in dem Verhältniß des Guten und Bösen jedem Object sein Recht zu Theil wird. Diese Gerechtigkeit ist das erste Moment, im zweiten soll dieser Gerechtigkeit des Geistes genuggethan werden. Die Genugthuung besteht überhaupt in der Aufhebung der Uebel und Unvollkommenheiten, welche den Geist hindern, sich mit einem Object in Einheit zu sezen. Wenn nun der zweite vorstellende Act durch den Zusammenhang der Zwecke und Mittel in einem Object ein solches Uebergewicht des Guten bewirken kann, daß der erste Act sich mit ihm Eins wissen kann, so wird durch die Vermittlung des zweiten Acts der Gerechtigkeit des ersten genuggethan. Es geschieht dieß, wenn der zweite vorstellende Act in der Wahl zwischen mehreren möglichen Systemen, die er entwirft, einen solchen Zusammenhang zu Stande bringt, daß die möglich größte Summe des Guten erreicht werden kann. Wenn nun der dritte vorstellende Act diese Ordnung und Heilsökonomie billigt, und die Ausführung einleitet, so wird durch den dritten Act in dem Object so viel Gutes, als möglich ist, bewirkt, und indem dadurch von dem Object so viel möglich Unvollkommenes und Böses entfernt wird, ist dieser dritte Act ein heiligender und reinigender. Die drei Momente wären demnach: Gerechtigkeit, Genugthuung, Heiligung, sie sind jedoch nicht so entwickelt, daß ihr Begriff vollkommen klar wäre, insbesondere gilt dieß von dem zweiten und dritten Moment, wobei man nicht sieht, welcher Unterschied zwischen beiden seyn soll. Im Allgemeinen lassen sie sich wohl so fassen: 1. der Geist, sofern er in seiner denkenden und wollenden Thätigkeit das an sich Mögliche zu seinem Object hat; 2. die Verwirklichung des gedachten und gewollten Möglichen in dem Zusammenhang eines Weltsystems, und 3. das Zurückgehen des Geistes aus dieser Verwirklichung des an sich

Möglichen in sich selbst, sofern er sich mit dieser Wirklichkeit des an sich Möglichen Eins wissen kann [23]). Da nun diese drei Acte in Gott zugleich und substanziell sind, und jeder wegen seiner Unendlichkeit jedes mögliche Complement seiner Existenz hat, so hat die vorstellende Thätigkeit Gottes, oder das Wesen Gottes in ihnen eine dreifache Subsistenz. In jedem dieser drei Acte äussert sich der Verstand und Wille aufs Vollkommenste, und das Wesen Gottes hat so drei mit Verstand und Willen begabte Subjecte, d. h. es sind in diesen drei Acten drei Personen im Wesen Gottes möglich. Diese drei mit den drei Personen identischen Acte müssen noch ganz immanent gedacht werden, aber alles, was Gott ausserhalb seines Wesens wirkt, ist durch sie bedingt. Ebendeßwegen sind die **opera ad extra** den drei Acten oder Personen gemeinsam, aber jeder Act concurrirt in seiner bestimmten Ordnung und Oekonomie zu diesen Werken. Vermöge des ersten Acts will Gott dem äussern Werk, oder der Welt alle Vollkommenheit verleihen und alle Unvollkommenheit von ihr abhalten, vermöge des zweiten entwirft Gott im Zusammenhang der Zwecke und Mittel die weiseste Weltordnung zur Erreichung der größten Summe des Guten, und vermöge des dritten wird dieses Gute wirklich zu Stande gebracht [24]). Vergleichen wir diese Theorie mit früheren Ver-

---

23) A. a. O. S. 703.: *Per vim repraesentativam infinitam producitur* 1. *materia idealis omnium mundorum idealium possibilium;* 2. *formarum in omnibus possibilibus idealibus inter se connexis possibilium elaboratio;* 3. *optimi approbatio, seu optimo inter omnia systemata possibilia praerogativa tributa.* Die drei Willens-Momente sind 1. die *voluntas Dei primitiva*, 2. die *voluntas media*, 3. die *voluntas Dei finalis.*

24) Auch hier ist besonders das Verhältniß des dritten Moments zum zweiten unklar. Reusch fährt dann noch fort: *Sic actus in vi repraesentativa infinita seu essentia Dei primus,*

suchen derselben Art, so kann es als ein Fortschritt angesehen werden, daß Verstand und Wille nicht als besondere Momente unterschieden, sondern als die jedes Moment constituirenden Principien genommen werden. Im Denken und Wollen bestimmt sich Gott als Geist auf dreifache Weise zu Formen seiner Subsistenz, durch deren Vermittlung er in sich selbst zurückgeht. Auch das gehört zum Eigenthümlichen dieser Theorie, daß, indem sich Gott denkend und wollend bestimmt, das Object des Denkens und Wollens nicht das Wesen Gottes selbst ist, sondern vielmehr die Welt, sofern sie ideell in Gott gesezt ist. Es spricht sich hierin ganz der Character der Leibniz-Wolf'schen Philosophie aus, welche, da sie den Begriff Gottes durchaus vom Standpunct der Welt aus bestimmt, Gott eigentlich zum Begriff der Welt macht, oder als das Substanzielle des Wesens Gottes betrachtet, daß Gott die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit denkt. So eng dieß mit dem Standpunct der Leibniz-Wolf'schen Philosophie zusammenhängt, so liegt doch, auch abgesehen davon, eine ächt speculative Bedeutung darin, daß, wenn einmal das Wesen Gottes als geistiger Proceß aufgefaßt wird, nicht blos das Verhältniß Gottes zu sich selbst, sondern auch das Verhältniß Gottes zur Welt unter diesen Gesichtspunct gestellt wird. Wenn aber Reusch diese Acte oder Momente als Personen im Sinne des kirchlichen Systems betrachten will, und

quatenus subsistit, producit primitus omnem operis externi materiam eamque conservat, item originarie appetit ac destinat omnia in opere decreto: actus secundus subsistentia justitiae actus primi, quatenus hic subsistit, offerre satisfactionem illamque praestare potest in opere condito atque per ἀνομίας nexumque inordinatum turbato: actus tertius, quatenus subsistit, propter satisfactionem a secundo oblatam atque praestitam per media hinc constituta ad perfectiones provehere potest opus, malaque ab illo separare seu illud sanctificare.

die Frage über die Möglichkeit, daß die Einheit des Wesens zugleich eine Dreiheit der Personen ist, durch seine Theorie gelöst zu haben glaubt, so kann dieß nur als Accommodation und als willkürliche Begriffsbestimmung angesehen werden. Als Momente des geistigen Processes, in welchem Gott als der absolute Geist sich durch sich selbst bestimmt, sind sie auch nur Momente, oder wie Reusch den Begriff der Person bestimmt, die Complemente dessen, was zur Vollkommenheit der persönlichen Existenz Gottes gehört [25]). Klar aber geht aus einem speculativen Versuch dieser Art, so ungenügend er auch ausgeführt ist, hervor, wie die Leibniz-Wolf'sche Philosophie bei der abstracten Trennung, welche sie zwischen einer höhern und niedern Vernunft machte, nicht stehen bleiben konnte, wie auch sie den nothwendigen Trieb in sich hatte, die von ihr

25) Reusch spricht a. a. O. S. 707. in Beziehung auf die drei Acte von einer *perfectissima illorum subsistentia, qua nullum aliunde debeat accipere complementum existentiae. Tria igitur supposita intelligentia seu tres personas in unica vi infinita, seu essentia Dei, per tres hosce actus, quoad complementum existentiae spectatos, cogitare licet, quarum prima est principium secundae, prima autem ac secunda principium est tertiae. Quae personae propter infinitatem quoque vis repraesentativae, quae Dei essentiam constituit, atque simul est, quod esse potest, simul in essentia Dei existunt, itemque hae personae esse possunt a se realiter diversae; quoniam ad se referuntur tanquam principium ac principiatum reale, relativa autem oppositio, qualem habet prima ad secundum, prima item et secunda ad tertiam infret eralem diversitatem.* Wie stimmt aber damit zusammen, daß nach S. 692. *talis est subsistentia entis a se, aut tales sunt subsistentiae in ente a se,* daß, *quod perfectissime subsistit, non tanquam pars seu propter aliud, scilicet totum, existat?* Sind sie auch als Momente eine Totalität für sich, so sind sie doch immer nur Momente.

selbst gesezte Schranke zu durchbrechen, und was sie als ein Mysterium des Glaubens über die endliche Vernunft stellte, in die Sphäre des denkenden Bewußtseyns hereinzuziehen, um es in demselben zu begreifen. Als ein Begreifen des Glaubensgeheimnisses will zwar Reusch seine Theorie nicht angesehen wissen, die Erkenntnißquelle der Lehre selbst soll einzig nur die heilige Schrift seyn, sie soll ein völlig unbegreifliches Mysterium bleiben, und der gemachte Versuch soll nur erläutern, wie ein solches Verhältniß an sich möglich ist [26]). Was heißt aber Begreifen anders, als die Möglichkeit einer Sache erklären, und wenn auch nur die wesentlichen Elemente einer solchen speculativen Entwicklung für richtig gehalten werden können, so ist ebendamit auch zugegeben, daß die Trinitätslehre, so betrachtet, ein Object nicht blos des Glaubens, sondern auch des Wissens ist, daß die denkende Vernunft selbst den absoluten Begriff Gottes anders als auf diese Weise nicht denken kann.

---

26) A. a. O. S. 708. Reusch beruft sich selbst auf Canz als seinen Vorgänger. Canz stellt in seinem Consensus philosophiae Wolfianae cum theologia 1737. S. 468 f. die drei Personen gleichfalls als drei Acte dar, die zugleich Personen seyn sollen. Der erste Act ist Gott als unendliche Thätigkeit, als die *ratio* von allem; der zweite Act ist die wollende Weisheit als Princip der Herstellung der gestörten Weltharmonie oder der Versöhnung; der dritte Act die das Gute actuell ertheilende Liebe. Das Resultat ist aber bei Canz ganz klar nur dieß, daß *triplex idem actus subsistit seorsum quisque* (S. 482.). Es soll die Harmonie des Trinitäts-Verhältnisses gezeigt werden, dieses selbst aber unendliches Geheimniß bleiben.

Viertes Kapitel.

Der Bruch des Bewußtseyns mit dem alten Dogma.

Der Deismus in England, die Periode der Aufklärung und der beginnenden Kritik in Teutschland.

Cartesius, Spinoza, Leibniz, Wolf — welcher schöne befriedigende Verlauf des vernünftigen sowohl, als des glaubigen Bewußtseyns! Hatte in Cartesius der selbstbewußte Geist in seinem cogito den Hebel gefunden, mit welchem er Himmel und Erde bewegen und aus ihren alten Fugen reißen wollte, hatte in Spinoza das speculative Wissen ein System aufgestellt, das in seiner absoluten Substanz dem Glauben mit der zwingenden Macht einer ehernen Nothwendigkeit entgegentrat, so war dagegen durch Leibniz und Wolf die philosophirende Vernunft in dem kühnen Aufschwung, mit welchem sie, auf ihre absolute Macht vertranend, alle Schranken überschreiten und auf den Trümmern des Glaubens ihren Thron errichten wollte, gezügelt und zum Bewußtseyn der ihr gesezten Grenzen zurückgerufen worden. Die Macht des gewaltigen Stroms, der niederreissend und zerstörend sich daherwälzte, war gebrochen und eingedämmt, und seine stolzen Wellen mußten sich wieder ruhig und sanft vor den festen Mauern des Glaubens niederlegen. So friedlich und harmonisch schien ja durch Leibniz und Wolf das Verhältniß zwischen Vernunft und Glauben geordnet und festgestellt. Allein bei näherer Betrachtung konnte gleichwohl der auf diese Weise zwischen diesen beiden Mächten geschlossene Friede von keinem dauernden Bestande seyn. War es die Vernunft, die sich auf der von ihr bestimmten Grundlage mit dem Glauben verglich und auseinandersezte, so war es im Grunde nur die Selbstbeschränkung der Vernunft, durch welche dem Glauben das ihm gebührende Gebiet sichergestellt werden sollte. Der Glaube selbst aber hatte schon zu

oft auf das entschiedenste erklärt, daß er mit der Vernunft nichts zu thun haben wolle. Wie konnte die Vernunft mit einem Gegner sich verständigt zu haben hoffen, welcher immer wieder bereit war, seinen Widerspruch gegen den Glauben herauszukehren, und gerade diesen Widerspruch als das Kriterium seiner absolnten Wahrheit geltend zu machen? Was halfen alle jene Bestimmungen, durch welche man das supra rationem und das contra rationem gegen einander abgemessen zu haben glaubte, wenn an sich schon, je nachdem die Vernunft gegen den Glauben gestimmt war, das supra ebensogut auch ein contra werden konnte, und der Glaube hinwiederum die gezogene Grenzlinie mit dem alten Wahlspruch überspringen konnte: wer nicht mit mir ist, ist wider mich? Mit Einem Worte, der ganze Proceß zwischen Vernunft und Glauben, welcher mit Cartesius seinen Anfang genommen hatte, hatte noch keineswegs einen solchen Verlauf gehabt, daß er zu einem auch nur auf einem einzelnen Puncte feststehenden Resultat geführt hätte. Der Unterschied zwischen beiden mußte erst weit tiefer und gründlicher aufgefaßt und vielseitiger durchgeführt werden, wenn er auf seinen wahren Begriff gebracht werden sollte. Verfolgt man den weitern Gang der Sache über Wolf hinaus, so scheint freilich, was zunächst die teutsche Philosophie und Theologie betrifft, von Wolf bis auf Kant kein sehr großer Schritt zu seyn. Wie vieles liegt aber in dieser kurzen Periode dazwischen, wenn man bedenkt, daß Kant nicht blos Leibniz und Wolf sondern auch Locke und Hume zu seiner wesentlichen Voraussezung hat. Um sich aber über den ganzen Gang der Bewegung, welcher einen so bedeutenden Umschwung des Bewußtseyns herbeiführte, gehörig zu orientiren, müssen wir auf die ersten Anfänge unserer Periode zurücksehen. Durch die Reformation war der erste große durchgreifende Riß in dem glaubigen Bewußtseyn entstanden. Man konnte sich mit einer Kirche nicht mehr Eins wissen,

welche die Erlangung der Seligkeit von Bedingungen abhängig gemacht wissen wollte, bei welchen das glaubige Subject keine wesentliche Beziehung zu sich selbst erkennen konnte. Doch war es zunächst nur das Interesse des practischen Christenthums, das diesen Zwiespalt herbeiführte, und das kirchliche Dogma selbst blieb, so weit es nicht von diesem unmittelbaren Interesse berührt wurde, unverändert stehen, wenn auch seine wesentliche Grundlage gleich anfangs erschüttet werden mußte. Denn welchen Anspruch auf absolute Wahrheit konnte das Dogma noch haben, wenn der Kirche, deren Lehre es war, keine absolute Autorität mehr zuerkannt wurde, und was konnte hindern, dasselbe Princip, durch welches man dem glaubigen Bewußtseyn seine Autonomie vindicirt hatte, auch gegen das Dogma geltend zu machen? Es kann unmöglich geläugnet werden, daß dieselbe Bewegung, welche den Protestantismus hervorgerufen hatte, im Socinianismus nur einen andern Ausgangspunct nahm, um in einem weiteren Kreise dasselbe Interesse zu verfolgen. Mit demselben Rechte, mit welchem man für den Zweck der Reformation Grundsäze und Institutionen verworfen hatte, in welchen man nur den offenbarsten Widerspruch mit dem Interesse des christlich religiösen Bewußtseyns sehen zu müssen glaubte, sezte man sich zu dem Dogma und zwar, wie natürlich, vor allem zu demjenigen Inhalt desselben, der zwar als der Mittelpunct des Glaubens galt, aber auch am meisten die unbedingte Unterordnung der Vernunft unter die Autorität des Glaubens gefordert, in dasselbe negative Verhältniß. Der Widerspruch, welchen die Socinianer gegen das Dogma von der Trinität und der Person Christi erhoben und zur Grundlage ihrer Opposition gegen das kirchliche Glaubenssystem machten, beruhte auf dem Grundsaz, daß nichts als religiöse Wahrheit gelten könne, was nicht die Vernunft mit den von ihr anerkannten nothwendigen Wahrheiten zu vereinigen im Stande ist. Je negativer sich aber der Socinia-

nismus gegen das alte Dogma verhielt, desto mehr machte es sich auf der andern Seite der Protestantismus zu seiner Aufgabe, die bestrittenen Lehren in ihrer alten Auctorität aufrecht zu erhalten und allem aufzubieten, was zu ihrer Vertheidigung gegen die Angriffe der Gegner dienen konnte. Betrachtet man das Verhältniß, in welchem der Protestantismus und der Socinianismus zu einander stunden, so muß gewiß in hohem Grade auffallen, wie zwei Systeme, die in ihrem Ausgangspuncte, in den Principien, auf welchen sie beruhten, in ihrer Stellung zur katholischen Kirche in einer so nahen Verwandtschaft mit einander stunden, in einen so unversöhnlichen Conflict kommen konnten; und es läßt sich diese Erscheinung nur daraus erklären, daß das ursprüngliche Princip des Protestantismus, in Folge einer demselben immer noch anhängenden Befangenheit, selbst wieder ein gebundenes und gehemmtes wurde und sich in einen Widerspruch mit sich selbst verwickelte, von welchem es erst in seiner weiteren Entwickelung wieder frei werden mußte. Denn was ist es anders als der augenscheinlichste Widerspruch, wenn der Protestantismus das unbedingteste Verdammungsurtheil über den Socinianismus deswegen aussprach, weil er nach demselben Grundsaze der Glaubens- und Gewissensfreiheit, auf welchem der ganze Protestantismus beruhte, über die Lehre von der Dreieinigkeit auf ein anderes Resultat des Denkens und Forschens in der Schrift gekommen war, als dasjenige war, bei welchem der Protestantismus selbst stehen bleiben zu müssen glaubte? In jedem Falle hätte die Consequenz gefordert, daß, wenn auch die Protestanten es vorzogen, das kirchlich überlieferte Dogma beizubehalten, eine Lehre, wie die socinianische und überhaupt jede, welcher es nicht an dem ersten Bestreben fehlte, sich nach Vernunft und Schrift zu rechtfertigen, wenigstens als eine gleichberechtigte von ihnen anerkannt wurde. Wo war aber damals die protestantische Gesinnung, welche es für Recht

und Pflicht gehalten hätte, auch dem Gegner bei seinen abweichenden Ansichten einen Anspruch auf Wahrheit zuzugestehen? Indem man davon noch weit entfernt und einzig nur darauf bedacht war, das alte Dogma, bei welchem man nicht blos durch die kirchliche Autorität sich binden ließ, sondern auch an seiner vollkommenen Uebereinstimmung mit der Lehre der Schrift nicht zweifeln zu dürfen glaubte, auf jede Weise festzuhalten und mit einem neuen Bollwerke scholastischer Formeln und Distinctionen zu umgeben, um es troz seines Widerspruchs mit der Vernunft, welchen man ohne Bedenken zugab, ja sogar als ein Kriterium seiner Göttlichkeit ansah, als das allein seligmachende Dogma des protestantischen Glaubens aufzustellen, geschah hiemit nichts anders, als daß sich in der protestantischen Theologie ein neuer Katholicismus constituirte, welcher, so gewiß das protestantische Princip nicht wieder in sich untergehen konnte, ebenso gewiß dasselbe Schicksal haben mußte, das der alte Katholicismus gehabt hatte. Der Socinianismus zwar konnte bei seiner bekannten Einseitigkeit und dem ihm eigenen Mangel an systematischer Consequenz den Kampf mit dem Protestantismus nicht mit Erfolg bestehen, und der leztere behauptete seine, alle Ansprüche des vernünftigen Denkens schlechthin negirende Herrschaft bis in die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Allein der denkenden Vernunft, deren Sache schon der Socinianismus geführt hatte, ohne jedoch ihre Principien fester und allgemeiner zu begründen, konnte darum doch ihr Recht nicht länger streitig gemacht werden. Was der Socinianismus zuerst begonnen hatte, mußte weiter forgeführt werden, der weitere Fortschritt aber konnte nur dadurch geschehen, daß dasselbe, was der Socinianismus mit der ganzen Energie, deren er fähig war, zunächst am Trinitätsdogma versucht hatte, gegen das christliche Dogma überhaupt in seiner bisherigen kirchlichen Gestalt unternommen wurde. Sehen wir

uns nun nach den Erscheinungen um, die wir als die Fortsezung der socinianischen Bestrebungen für das Recht des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens, für das Recht der den positiven Inhalt der Religion prüfenden Vernunft betrachten können, so liegt uns nichts näher als der englische Deismus, in welchem gewiß jeder, der dem allgemeinen Entwicklungsgange des Geistes zu folgen weiß, und sich nicht durch Einzelnheiten den richtigen Gesichtspunct für das Ganze verrücken läßt, dieselbe wesentliche Tendenz, die schon dem Socinianismus zu Grunde lag, anerkennen muß. Auch erinnert ja schon der Name des Deismus an die Opposition gegen eine Theologie, die sich das göttliche Wesen nur trinitarisch denken konnte, wenn auch das Characteristische des Deismus eben dieß ist, daß es ihm nicht sowohl um den Widerspruch gegen ein einzelnes Dogma, als vielmehr um das Verhältniß des positiven Christenthums zum vernünftigen Denken überhaupt zu thun war. Zwischen dem Socinianismus und dem Deismus liegt jedoch noch ein wichtiges Mittelglied, das in der Reihe dieser Momente nicht übersehen werden darf, der Spinozismus, unter welchem ich jedoch hier nicht das speculative System verstehe, das man gewöhnlich mit diesem Namen bezeichnet, sondern alle jene Ansichten und Grundsäze, welche Spinoza über das Verhältniß des Glaubens und Wissens, der Vernunft und der positiven Religion und Offenbarung in seinem **Tractatus theologico-politicus** entwickelte, in welcher Abhandlung Spinoza sein System, so zu sagen, popularisirte, und die substanzielle Vernunft, eine Masse von allgemeinen und nothwendigen Vernunftwahrheiten, die nur ausgesprochen werden dürfen um immer allgemeiner anerkannt zu werden, in das allgemeine Bewußtseyn der Zeit einführte. Diese berühmte Abhandlung, welche in der nächsten Verwandtschaft mit dem Deismus steht, wenn auch die englischen Deisten sich weniger auf sie berufen, als man vielleicht erwarten

sollte, kann man nicht mit Unrecht die **Magna charta** des englischen Deismus nennen. Die Autonomie des vernünftigen Denkens in Sachen des Glaubens, welche die englischen Deisten im Grunde schon als ein wohlerworbenes Recht voraussezen, ist hier zuerst der Vernunft mit einer Evidenz vindicirt, welche für alle folgende Zeiten grundlegend seyn mußte, und so Vieles, was die englischen Deisten und so manche andere Verfechter des Rechts der Vernunft in der Folge geltend machten, ist nur eine Wiederholung und weitere Ausführung des schon von Spinoza Gesagten [1]).

Gleich bei dem Ersten, der gewöhnlich an die Spize der englischen Deisten gestellt wird, bei Herbert, läßt sich die Einwirkung der spinozistischen Grundsäze deutlich genug wahrnehmen. Wie Herbert in seinen fünf Artikeln, hatte auch schon Spinoza den ganzen Inhalt des religiösen Glaubens auf eine so viel möglich kleine Zahl allgemein anzuerkennender Wahrheiten zu bringen gesucht [2]). In den fünf Wahr-

1) Man vgl. über das Folgende G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. 1841. In diesem ausgezeichneten Werk ist zuerst der Gang und Character des Deismus genauer erforscht und von einem objectiven Standpunct aus gewürdigt worden.

2) Nach dem Tract. theol. polit. c. 14. sind die *dogmata fidei universalis, quae omnia huc tendere debent, nempe dari ens supremum, quod justitiam et caritatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque cultu justitiae et caritate erga proximum adorare, nulla praeter haec:* 1. *Deum, hoc est ens supremum, summe justum et misericordem, sive verae vitae exemplar existere* (weil man ihm sonst nicht gehorchen kann). 2. *Eum esse unicum. — Devotio namque admiratio et amor ex sola excellentia unius supra reliquos orientur.* 3. *Eum ubique esse praesentem, vel omnia ipsi patere.* 4. *Ipsum in omnia supremum habere jus et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et sin-*

heiten, daß ein höchstes Wesen existirt, daß es verehrt werden muß, daß Tugend und Frömmigkeit die Haupttheile der Gottesverehrung sind, daß man die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen hat, daß von der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Belohnung oder Strafe, sowohl in diesem Leben als nach demselben zu erwarten ist, erkannte Herbert den Kern aller Religion, sie sollten die Wahrheiten seyn, die als die Grundsäulen der reinen Religion und der allgemeinen Vorsehung Gottes unter allen Entartungen und Verfälschungen durch Glaubensartikel, Gebräuche und Institutionen, die im Interesse der sich bildenden Hierarchie hinzukamen, und den sittlichen Einfluß der Religion schwächten, durch alle Zeiten hindurch feststunden. Wir sehen so schon in diesen Grundartikeln, welche Herbert als die allein gültigen Kriterien alles Wahren und Falschen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte galten, in welchen er somit die ersten Grundlinien einer Kritik der Religion aufstellte, den Deismus auf den kritischen Standpunct sich stellen, auf welchem das Vernünftige als der wesentliche substanzielle Inhalt der Religion von allem Unwesentlichen geschieden werden soll, und das Resultat dieses Verfahrens kann daher nur seyn, daß eine übernatürliche Offenbarung, da auch sie zu jenen Artikeln nichts hinzusezen kann, was zur Erlangung des Heils absolut nothwendig wäre, wenn auch nicht als an sich unmöglich, doch wenigstens als überflüssig erscheint. Wie bei Herbert die positive Religion gegen die apriorische Grundlage der Religion

---

gulari gratia facere. Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini. 5. *Cultum Dei, ejusque obedientiam in sola justitia et charitate, sive amore erga proximum consistere.* 6. *Omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos.* 7. *Denique Deum poenitentibus peccata condonare.*

in der Vernunft, in den notitiae communes, in welchen die subjective Vernunft des Einzelnen ihren objectiven Inhalt hat, völlig zurücktrat, so wollte Hobbes, wenn er auch, wie alles Wissen durch die Erfahrung, so die Religion durch äussere Offenbarung entstehen ließ, dieselbe wenigstens nicht um ihrer selbst willen, sondern nur durch die Auctorität der Staatsgewalt, oder des Souveräns, der allein der authentische Interpret der Schrift und der in ihr geoffenbarten Lehre, oder der Repräsentant der objectiven Vernunft ist, anerkannt wissen. Von dem Staatsoberhaupt hängt daher ab, was als öffentliche Religion gelten soll, das Wesen der Religion selbst aber sezte Hobbes in Gehorsam und Glauben, und den wesentlichen Inhalt des Glaubens, oder die nothwendige Bedingung der Seligkeit in die Anerkennung der Wahrheit, daß Jesus der Christ, oder der verheißene Messias sey. Die kritische Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen konnte nur zur größten Vereinfachung der religiösen Wahrheiten führen. Ihre eigentliche Begründung erhielt diese kritische, dem Deismus eigenthümliche Tendenz durch Locke. Als der Philosoph der Erfahrung, welcher alles Wissen und Denken aus Sensation und Reflexion ableitete, konnte er natürliche Religion und Offenbarung neben einander bestehen lassen, um so mehr aber war es ihm darum zu thun, der Wahrheit auf dem Wege der Ideen nachzugehen, die wir durch Sensation und Reflexion erhalten haben, oder das Verhältniß der Vernunft zum Glauben und zur Offenbarung zu prüfen. Das Verhältniß zwischen beiden bestimmte Locke so, daß er es durchaus als ein Recht der Vernunft betrachtete, darüber zu entscheiden, ob etwas wirklich Offenbarung sey, und was der Sinn dieser Offenbarung sey. Die Offenbarung wird in ein so abhängiges Verhältniß zur Vernunft gesezt, daß der Unterschied zwischen beiden nur noch ein formeller seyn kann. Wie die Vernunft die natürliche Offenbarung ist, wodurch die ewige Quelle des Wissens dem Menschen die Wahrheiten zu-

kommen läßt, die in den Bereich seiner natürlichen Fähigkeiten gelegt sind, so ist die Offenbarung die natürliche Vernunft, nur erweitert durch eine neue Reihe von Entdeckungen, die von Gott unmittelbar mitgetheilt werden, und deren Wahrheit die Vernunft bestätigt durch das Zeugniß und die Beweise, die sie gibt, daß sie von Gott kommen. Die christliche Offenbarung kann daher nichts enthalten, was die natürliche Vernunft unvermögend wäre, aus sich selbst zu erkennen, als Offenbarung hat aber das Christenthum den doppelten Vorzug, daß es Wahrheiten mittheilt, auf deren vollkommene Erkenntniß die Vernunft für sich selbst erst mit Mühe oder vielleicht gar nicht gekommen seyn würde, und daß es diese Wahrheiten nicht in abstracter Form, sondern in populärer Gestalt, auf eine dem größern Theil der Menschen angemessene Weise mittheilt. Ebendeßwegen ist der einzige Fundamentalartikel des Christenthums, die Wahrheit, deren Anerkennung allein von jedem gefordert werden kann, der Saz, daß Jesus der Messias ist, womit im Grunde nichts anderes gesagt ist, als eben nur dieß, daß das Christenthum eine Offenbarung in dem angegebenen Sinne ist. Hierin besteht „die Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist" [3]), alle übrigen in der Schrift enthaltenen Wahrheiten können dem Menschen, unbeschadet des Heils seiner Seele, unbekannt bleiben, wofern er nur bereit ist, alle Wahrheiten, die von Gott kommen, anzunehmen. Aus dieser Bestimmung des Verhältnisses der Vernunft und Offenbarung ergab sich sowohl jene Weite für die Freiheit der religiösen Ansicht, welche damals in England die Denkweise so Vieler war, die nicht in die eigentliche Klasse der Deisten gehörten, und durch den Namen der Latitudinarier treffend

3) Dieß ist der Titel der Schrift Locke's vom J. 1695, in welcher er seine Ansicht von Vernunft und Offenbarung auf das Christenthum anwandte.

bezeichnet wurden, als auch der Grundsaz der freiesten bürgerlichen Duldung aller Religionsparteien, dessen kräftiger Vertheidiger gleichfalls Locke war. Es war nur vollends ausgesprochen, was schon durch Locke das Bekenntniß des Deismus geworden war, wenn Toland in seiner bekannten Schrift das Christenthum geradezu eine Religion ohne Geheimniß nannte, und im Gegensaz gegen alle Principien der Auctorität das Princip aufstellte, daß die Vernunft die einzige Grundlage aller Gewißheit sey. Liegt, wenn auch die Offenbarung das Mittel ist, um die Erkenntniß gewisser Wahrheiten factisch mitzutheilen, der Grund der Ueberzeugung von diesen Wahrheiten nur in ihnen selbst, oder in der Vernunft, so kann im Christenthum nichts über die Vernunft seyn, und keine christliche Lehre im eigentlichen Sinn ein Geheimniß genannt werden. Nur auf dem Wege der Kritik konnte Toland zu dem Resultat kommen, daß die Vernunft das einzige Kriterium aller Wahrheit sey, sein kritischer Geist zeigte sich aber noch besonders darin, daß er, um den Begriff des Geheimnisses noch genauer zu analysiren und seine Nichtanwendung auf das Christenthum zu zeigen, auf dieselbe Unterscheidung zurückging, welche Kant zwischen den Dingen an sich und der Erscheinung machte. Diesen Unterschied sezte er bei der Behauptung voraus, daß, wenn man das Christenthum aus dem Grunde übervernünftig und geheimnißvoll nennen wollte, weil wir keine adäquate Idee seines Wesens haben, hiemit nichts Besonderes von demselben ausgesagt wäre, da wir ja überhaupt die Dinge ihrem eigentlichen Wesen nach nicht kennen, sondern nur soweit sie in Beziehung zu uns stehen. Schon aus dem Bisherigen ist zu ersehen, wie der Deismus durchaus auf der Seite der subjectiven Vernunft steht, auf welcher es für ihn keine Objectivität der Wahrheit gibt, die nicht zugleich subjective Gewißheit ist; alles, was ist, hat nur insofern Realität, als es ein Object des vernünftigen Wissens ist, und es ist daher ein wesentliches Recht des Sub-

jects, von sich zurückzuweisen, oder als etwas höchst Indifferentes anzusehen, was es mit seinem subjectiven Bewußtseyn nicht vereinigen kann. Es ist die Voraussezung, von welcher der Deismus von Anfang an ausging, er sah sich aber auch noch besonders veranlaßt, das Recht der subjectiven Freiheit des Gedankens, das sogenannte Freidenken für sich in Anspruch zu nehmen und gegen die dagegen erhobenen Einwendungen zu vertheidigen, wie von Collins in der Abhandlung über das Freidenken geschah, in welcher es als ein Recht nachgewiesen wurde, das nicht beschränkt werden dürfe, da es das einzige Mittel sey, zur Erkenntniß der Wahrheit zu kommen, da es ferner wesentlich zum Wohl der Gesellschaft beitrage, und überdieß durch die Bibel und die Verhältnisse erlaubt und geboten sey. Die Erörterungen, welche die Schrift von Collins zur Folge hatte, stellten nur um so mehr die selbst von den Gegnern der Deisten anerkannten Grundsäze fest, daß der Vernunft, dem Denken, die volle Freiheit zu lassen sey, daß auch Fragen über Religion und Offenbarung keine Ausnahme gestatten, daß Vernunft und Offenbarung keinen Gegensaz bilden, und daß die Entscheidung über die Wirklichkeit sowohl als den Inhalt einer Offenbarung immer nur von der Vernunft abhängen könne. Einen so festen Haltpunct hatte demnach das durch alle diese Denker, insbesondere durch Locke begründete Princip der Autonomie der Vernunft in dem Bewußtseyn gewonnen. Fragen wir aber, was denn, wenn das formale Princip des Deismus das freie Denken ist, das materiale Princip desselben ist, so war es Schaftesbury, welcher die Autonomie der Vernunft als die Autonomie des Sittlichen bestimmte, und das Sittliche als den einzigen Maasstab, nach welchem die Wahrheit der Religion beurtheilt werden muß, betrachtet wissen wollte. Nur durch ihren sittlichen Gehalt, die Idee einer unmittelbar auch die Glückseligkeit als ihre Belohnung in sich enthaltenden Tugend, nicht durch das Wunder, das den Un-

glaubigen nicht überzeugt, und dem Glaubigen entbehrlich ist, sollte die Offenbarung sich rechtfertigen können, aber selbst in dieser Hinsicht scheint Shaftesbury in seinen Anforderungen durch das Christenthum nicht ganz befriedigt worden zu seyn, da er ihm nicht undeutlich den Vorwurf einer zu abstract-religiösen Lebens-Ansicht machte. Je größeres Gewicht Shaftesbury auf sein sittliches Kriterium legt, desto weniger kann sein geringschäzendes Urtheil über die Wunder befremden. Die Frage über die Wunder war bisher noch nicht besonders hervorgehoben worden: selbst Toland hatte noch als supranaturaler Rationalist den übernatürlichen Ursprung des Christenthums vorausgesezt. Auf analoge Weise hatte ja auch den Socinianismus sein Widerspruch gegen das Uebervernünftige der Lehre des Christenthums nicht abgehalten, an das Uebernatürliche seiner Thatsachen zu glauben. Im Princip des Deismus und seinem ganzen Entwicklungsgange lag es jedoch, auch diese Frage nicht ruhen zu lassen. Nach der von Whiston gegebenen Anregung waren es Collins und Woolston, welche diese Rolle der Bestreitung des Christenthums als positiver Offenbarung übernahmen. Nur war es zunächst nicht der Begriff des Wunders selbst, und die Frage über die Möglichkeit des Wunders, was man in Untersuchung zog, sondern die Beschaffenheit der neutestamentlichen Wundererzählungen, deren Glaubwürdigkeit mit den stärksten Waffen angegriffen wurde, indem sie ihrem buchstäblichen Sinne nach genommen, nur eine Reihe der unwahrscheinlichsten und ungereimtesten Dinge enthalten sollten. Erst im weitern Verlauf dieser Controverse faßte man den Begriff des Wunders schärfer ins Auge. Da man den Apologeten des gewöhnlichen Wunderbegriffs, welche, um die Möglichkeit des Wunders zu retten, das Wunder auf seinen relativen Begriff herabsezten, nicht antworten konnte, ohne den absoluten Begriff des Wunders festzuhalten, sofern das Wunder für den Zweck, für welchen es geschehen soll, zur Beglaubigung übernatürli-

cher Auctorität selbst nur etwas Uebernatürliches seyn kann, wurde man zulezt auf den spinozistischen Saz geführt, daß die Geseze der Natur, als Geseze Gottes, so unveränderlich seyn müssen, als er selbst, und daß es somit dem Begriffe Gottes widerstreite, eine Aenderung des einmal festgesezten Naturlaufes vorauszusezen. So sehr der Deismus auch in den Verhandlungen über die neutestamentlichen Wundererzählungen seine negative Schärfe bewährte, so war doch in der rationalen Bestimmung des Wunderbegriffs selbst Spinoza längst den Deisten vorangegangen, und sie konnten daher nur auf den schon von ihm aufgestellten Begriff zurückgehen; daß sie aber ihn ausdrücklich sich aneigneten [4]), ist ein neuer Beweis der Consequenz, mit welcher der Deismus sich entwickelte und von seinem Princip aus alles an sich zog, was seine rationale Autonomie verstärken konnte, nur war es ebenso seinem kritischen Character gemäß, von dem objectiven Standpunct des spinozistischen Wunderbegriffs auf den subjectiven überzugehen, und in der neuen Instanz, mit welcher er dem Wunderglauben entgegentrat, daß ausserordentliche Begebenheiten, wie die Wunder sind, nur unter Voraussezung eines ebenso ausserordentlichen Zeugnisses geglaubt werden können, schon jezt die Hume'sche Kritik des Wunderbegriffs zu anticipiren. Durch die Erörterungen über die Weissagungen und Wunder hatte der Deismus die Hauptstüzen der übernatürchen Auctorität der Offenbarung erschüttert, wie wenn aber alle bisherigen Verhandlungen nur die Einleitung und Vorbereitung zu dem vollendeten Abschluß des Systems hätten seyn sollen, wurde nun erst die Gesammtansicht von dem Wesen der Religion, oder die Identität des Christenthums mit der natürlichen Religion, in dem Tindal'schen Saze ausgesprochen: das Christenthum so alt als die Schöpfung. Der Deismus hatte hiemit die ihm durch die Natur der Sache

4) Lechler a. a. O. S. 321.

selbst vorgeschriebene Bahn durchlaufen, aber er faßte am Ende seines Laufs eigentlich nur als Resultat zusammen, was er gleich anfangs als sein Problem vorangestellt hatte. Auch Herbert wollte ja mit seinen fünf Fundamentalartikeln nichts anders behaupten, als daß es eine von allem Wechsel der Zeit unabhängige schon von Anfang an vorhandene Substanz der Religion gebe. Wollte der Deismus, wie es seine Aufgabe war, das Wesen der Religion von dem Unwesentlichen und Zufälligen, das Ursprüngliche von allem demjenigen, was im Laufe der Zeit durch Aberglauben und Priesterbetrug hinzugekommen war, scheiden, so mußte er auf den Anfang aller Religion zurückgehen. Die wahre Religion kann also nur diejenige seyn, welche als die natürliche allem Positiven voranging, und die stets sich gleichbleibende Grundlage desselben geblieben ist. Um aber das Wesen der Religion selbst zu bestimmen, kam es nun wieder darauf an, das sittliche und das religiöse Element zu unterscheiden. Der Deismus konnte, seiner ganzen Tendenz zufolge, das Wesen der Religion nur in das Sittliche und Practische sezen, in die Erfüllung der Pflichten gegen Gott und die Menschen, wie Tindal es bestimmte; Religion und Sittlichkeit konnten sich daher, in ihrem Unterschied von einander, nur wie Mittel und Zweck verhalten, d. h. die Sittlichkeit war das der Vernunft der Dinge gemäße Handeln, die Religion die Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gott, sofern dieselbe Vernunft der Dinge als der Wille Gottes betrachtet wurde. Ist nun die natürliche Religion in diesem Sinne die allein wahre, vollkommene und ewige Religion, so kann das Christenthum, wie alles Positive, nur sofern es mit der natürlichen Religion identisch ist, wahr seyn. Das Christenthum ist daher seinem substanziellen Inhalt nach nichts anders, als die Wiederherstellung oder Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion, und die nothwendige Folge dieser Identität mit der natürlichen Religion oder der Vernunftreligion ist, daß das Christen-

thum wesentlich vernünftig ist, und die Vernunft das freie Recht hat, was wahr oder falsch ist, zu prüfen, und über die christlichen Glaubenssäze zu entscheiden. Zu diesem vollendeten System des Deismus fügte Chubb, welcher allein noch eine bedeutendere Stelle in der Reihe der Deisten einnimmt, im Grunde nur noch die historische Nachweisung hinzu, daß das Christenthum selbst nichts anders seyn wolle, als das Gesez der Natur oder Vernunft, welchem die Menschen zuvor schon zu gehorchen verpflichtet waren. Das Evangelium ist, wie Chubb in seinem wahren Evangelium Christi zu zeigen suchte, nur die Lehre, die Christus predigte, keine Geschichte von Thaten, die sich auf seine Person und sein Amt beziehen; nur ein Princip des freien sittlichen Handelns sollte das Evangelium seyn, daß aber der Zweck, die Welt auf diesem Wege zu reformiren, nicht vollkommener realisirt werden konnte, hat seinen Grund am meisten darin, daß die Menschen nicht durch ihr sittliches Verhalten, sondern durch den orthodoxen Glauben Gott wohlgefällig zu werden meinen. Gemäß dem allen Deisten gemeinsamen, ganz besonders aber in dem durchaus practischen Chubb sich aussprechenden Widerwillen gegen das orthodoxe Dogmensystem sah er die höchste Spize des an die Stelle des Thuns den Glauben sezenden Antichristenthums in dem athanasianischen Glaubensbekenntniß, daß wir Einen Gott in drei Personen verehren.

Hiemit ist deutlich genug gesagt, wie sich der Deismus zu der Frage verhält, die der Gegenstand unserer Untersuchung ist. Die Hauptsache ist jedoch keineswegs, wie sich unter den Deisten bald dieser bald jener über ein Dogma, wie die Trinitätslehre [5]), erklärte, sondern nur die Stellung

5) Solche Dogmen wurden speciell weit weniger angegriffen, als man vielleicht erwarten sollte. Nur Whiston war namentlich ein erklärter Gegner des Trinitätsdogma in der Form des

des Deismus zum Dogma im Ganzen, wie sie nur aus dem ganzen Gange desselben erkannt werden kann. Man vergegenwärtige sich nur aus der gegebenen Uebersicht recht deutlich, welche Reihe von Momenten der Deismus durchlief, wie er durch die Nothwendigkeit der Sache selbst immer weiter getrieben, alles erschöpfen zu müssen schien, was nur immer zur Begründung seines Standpuncts dienen konnte, um sich klar davon zu überzeugen, welcher wichtige tiefeingreifende Umschwung des religiösen und dogmatischen Bewußtseyns der Deismus an sich schon war, und wie mächtig er auf den ganzen Geist nicht blos der damaligen sondern auch der folgenden Zeit einwirken mußte. Das in einer politisch so bewegten, in so verschiedene Richtungen getheilten

---

athanasianischen Glaubensbekenntnisses. Der darüber sich verbreitende Streit veranlaßte Chubb zu einem unitarischen Aufsaz, in welchem er die Trinitätslehre für eine Corruption des Christenthums in dem großen Artikel von der Einheit Gottes erklärte. Christus selbst erkenne den Vater als größer denn Alles an. Bei Ausdrücken, wie Sohn Gottes u. s. w., dürfe man nicht vergessen, daß sich Jesus nach der Sitte seiner Zeit und seines Vaterlandes einer erhabenen und bildlichen Sprache bedient habe, man müsse daher sehr vorsichtig mit ihnen verfahren, sonst könnte man aus den Namen Sohn Gottes und Menschensohn, die sich Jesus beilegt, Widersprüche zusammensezen. Gott und Mensch in Einer Person sey er nur als einer, zu dem das Wort Gottes kam (Joh. 10, 34 f.). Vgl. Lechler a. a. O. S. 267. 349. — Auf eigene Weise deutete Hobbes die Trinität als eine dreifache Repräsentation Gottes 1. durch Moses und dessen Nachfolger, die Hohenpriester im A. T.; 2. durch den Menschen Jesus während der Zeit seines irdischen Lebens; 3. durch die Apostel und deren Nachfolger in der apostolischen Gewalt vom Pfingstfest an, als dem Tag, wo der Geist auf sie herabstieg, bis heute (Lechler a. a. O. S. 89.). Es erinnert dieß ganz an die drei πρόσωπα des Sabellius.

Zeit, in einem langen, die wichtigsten geistigen Interessen betreffenden Kampfe mit aller Energie behauptete freie Recht der Vernunft, auch in Sachen des Glaubens alles zu prüfen, und dem entscheidenden Urtheil der Vernunft zu unterwerfen, die mit genauer Beachtung des allgemeinen religiösen Entwicklungsgangs gemachte Unterscheidung des Natürlichen und Positiven, das methodische Zurückgehen auf die Principien, die allem religiösen Glauben zu Grunde liegen, so viele Vernunftwahrheiten, die in dem natürlichen Bewußtseyn des Menschen zu tief begründet sind, als daß ihnen die Anerkennung verweigert werden könnte, alles dieß sezte die Autonomie der Vernunft in das hellste Licht, und es konnte nun kaum noch als möglich erscheinen, Dogmen festzuhalten, welche selbst im Widerspruch mit allem vernünftigen Denken den Anspruch machten, die Grundartikel des allein seligmachenden Glaubens zu seyn. Mochte auch der Deismus, wie gewiß selbst bei der unbefangensten Beurtheilung desselben nicht geläugnet werden kann, noch so viel Schroffes und Ueberspanntes, Schiefes und Halbwahres, Willkürliches und Unbegründetes zu Tage fördern, er enthielt bei allem diesem so viele gesunde Elemente eines frischen kräftigen Lebens, und brachte das allgemein Vernünftige auf eine so practische und populäre Weise in allgemeineren Umlauf, daß ihm eine bedeutende Wirkung nicht wohl fehlen konnte, und selbst der Widerspruch der Gegner, die sich oft genug genöthigt sahen, sich auf denselben Boden zu stellen, die Zugeständnisse, die gemacht werden mußten, die durch Verhandlungen, in welchen die Gegensäze sich von selbst milderten und ausglichen, herbeigeführten Resultate, auch dieß diente nur dazu, der Sache des Deismus, als der Sache der Vernunft, um so mehr Achtung und Eingang zu verschaffen. Dabei kann es dem Deismus nicht zum besondern Vorwurf gemacht und keineswegs als ein Beweis seiner geringeren geschichtlichen Bedeutung angesehen werden, daß er sich zulezt nur in Skepticismus und

Indifferentismus auflöste, und am Schlusse der deistischen Periode als Resultat derselben jene Denkweise steht, deren Hauptrepräsentant D. Hume war, eine Denkweise, die in allem Positiven der Religion nur unauflösliche Schwierigkeiten und sich selbst aufhebende Ungereimtheiten sah, und in ihrer zweifelnden Ungewißheit und in der völligen Suspension des Urtheils sogar nahe daran war, selbst dem von dem Deismus bestrittenen Dogmatismus sich wieder in die Arme zu werfen. Es stellt sich hierin nur die von Anfang an zum Character des Deismus gehörende Einseitigkeit und Negativität heraus. Der Deismus hatte die Aufgabe, die Autonomie der Vernunft, im Gegensaz gegen die unbedingte Auctorität, die die positive Religion mit ihrem geschlossenen Dogmensystem ansprach, festzustellen und zum klaren Bewußtseyn zu bringen, aber sein Mangel ist, daß es nur die subjective endliche Vernunft ist, in deren Sphäre er sich bewegt. Die ihrer Autonomie sich bewußte Vernunft stellt sich der Offenbarung gegenüber, um sich mit ihr durch alles, was sie von ihr trennt und unterscheidet, auseinanderzusezen, aber als subjective Vernunft bleibt sie im Dualismus befangen, kann aus dem Gegensaz zwischen Vernunft und Offenbarung nicht herauskommen, beide nicht in der Einheit der objectiven Vernunft begreifen, aber ebendeßwegen, weil sie die Offenbarung in ihrem Gegensaz zur Vernunft nicht zu begreifen vermag, kann sie sich dieses Gegensazes nur dadurch entledigen, daß sie ihn schlechthin negirt. In je wenigere Säze die Deisten den Inhalt der wahren Religion zusammenfaßten, desto größer war das Gebiet, das nach ihrer Voraussezung nur dem Aberglauben und Priesterbetrug anheimfiel; hieraus sollte der Unterschied der natürlichen und der positiven Religion entstanden seyn; allein das Wesen einer Sache ist nicht erklärt, was sie an sich ist, nicht begriffen, wenn man eine so große Reihe geschichtlicher Erscheinungen, wie sich uns in den positiven Religionen darstellt, auf kein anderes Princip zurückzu-

führen weiß, als das der Willkür und Unvernunft. Man hat den Deisten mit Recht Mangel an wahrem geschichtlichen Sinne vorgeworfen, seinen tiefern Grund hat aber dieser Mangel darin, daß sie sich über den Standpunct der subjectiven Vernunft nicht erheben konnten, und indem sie nun auf diesem Standpunct, was mit der subjectiven Vernunft nicht identisch war, nur negiren konnten, wie kann es befremden, daß in dieser sich stets wiederholenden Negation die subjective Vernunft zulezt an sich selbst irre wurde, sich selbst nur als das individuelle Ich erschien, das selbst erst eines höhern Haltpuncts bedarf, um zu dem negativen Verhältniß, in das es sich zu demjenigen sezt, worin es sein eigenes Selbst nicht erkennen kann, berechtigt zu seyn? Die vom Deismus der Vernunft vindicirte Autonomie ist die wahre positive Seite seines Standpuncts, auf welcher er seine Stärke und volle Berechtigung hatte, aber dieser Standpunct hatte auch seine endliche negative Seite, und die Skepsis, mit welcher der Deismus endigte, ist nichts anders, als das ihm selbst aufgehende Bewußtseyn dieses Endlichen und Negativen, oder ebendavon, daß dieser Standpunct nur der Standpunct der Subjectivität ist. Darüber hinauszugehen war dem englischen Deismus nicht beschieden, er hatte den ihm bestimmten Lauf dadurch erfüllt, daß er das vom Socinianismus und Spinozismus geltend gemachte Princip der Vernunft in das allgemeinere Bewußtseyn einführte, jene übergreifende Einheit aber, in welcher erst der vom Deismus noch unversöhnt gelassene Gegensaz aufgehoben werden sollte, für das Bewußtseyn festzustellen, war einer andern großartigern Entwicklungsperiode des Geistes vorbehalten, deren nothwendige Voraussezung jedoch der ganze Proceß des Deismus war. Sie konnte daher nur da anknüpfen, wo der Deismus den Faden der Entwicklung hatte fallen lassen; in welchem engen Zusammenhang aber hier alles fortläuft, muß sogleich in die Augen fallen, wenn man bedenkt, wie die Kant'sche

Kritik der Vernunft ihre nächste und unmittelbarste Aufgabe darin erkannte, eine Lösung der Zweifel zu suchen, welche der Hume'sche Skepticismus als das größte und schwierigste Problem für die Wahrheit des Wissens zurückgelassen hatte.

Ehe wir auf diese neue Epoche übergehen können, haben wir die zwischen dem englischen Deismus und der kritischen Philosophie liegende Periode und den Zustand der teutschen Theologie in derselben ins Auge zu fassen. Es ist bekannt, wie man über diese Periode gewöhnlich urtheilt, und in mancher Beziehung kann man gewiß die Klage nicht ungegründet finden, daß es seit der Reformation kaum einen andern Zeitraum gibt, bei welchem das Interesse, das er darbietet, so gering, der Anblick im Ganzen ein so unerfreulicher, der Mangel an historischem Stoff, an positivem Gehalt, an hervorragenden bedeutungsvollen Erscheinungen so auffallend ist. Auf der andern Seite ist es nun aber eben diese Armuth, diese Leerheit und Negativität, welche dieser Periode ihre eigene geschichtliche Bedeutung und ein eigenthümliches Interesse gibt, und auch sie kann in dem Zusammenhang, in welchem sie erscheint, nur als ein wesentliches Moment des Entwicklungsgangs der protestantischen Theologie betrachtet werden. Sollte der seit der Reformation ein neues Princip des Bewußtseyns in sich verarbeitende Geist in den starren Dogmatismus, in welchen er sich im Laufe des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts immer mehr hineingezwängt hatte, nicht auf immer hineingebannt bleiben, so mußte es zu einem Bruche mit dem alten Dogma in der Gestalt, welche es auch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hatte, kommen. Das religiöse Bewußtseyn mußte sich ihm immer mehr entfremden, sich immer entschiedener von ihm hinwegwenden, wovon die natürliche Folge keine andere seyn konnte, als daß zwischen dem sich selbst in seiner reinen Aeusserlichkeit überlassenen System und dem aus demselben sich in sich selbst zurückziehenden Bewußtseyn eine Leere entstund, die zunächst

mit keinem andern positiven Inhalt ausgefüllt werden konnte. Dieser ganze Zeitraum kann daher nur aus dem Gesichtspunct einer Uebergangsperiode aufgefaßt werden, in welcher ein altes verlassenes System vollends in sich selbst zerfällt, und die Construction eines neuen erst vorbereitet werden muß. Daß es zu diesem Bruche mit dem alten Dogma kam, daß man sich durch seine Auctorität immer weniger gebunden glaubte, gegen alles Positive der Religion immer gleichgültiger wurde, dazu trug unstreitig der englische Deismus sehr vieles bei, und seine Wirkung konnte um so mehr nur eine auflösende und zersezende seyn, da er in der Zeit, in welcher er auf die teutsche Theologie in bedeutenderem Umfange einzuwirken begann, sich selbst schon überlebt hatte, und in seiner weiteren Verbreitung nur das Resultat seiner Negativität nach aussen mittheilen konnte. Die deistische Litteratur fand in Teutschland um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eine sehr willige Aufnahme, nicht blos bei den Theologen, sondern auch in einem weitern Kreise. In so manchen Erscheinungen, in welchen der Deismus selbst die ernstere Haltung des englischen Characters abgelegt, und das leichte, um so verführerischere Gewand der französischen Frivolität um sich geworfen hatte, läßt sich deutlich genug wahrnehmen, welchen mächtigen Einfluß die von England und Frankreich ausgegangene Bewegung um jene Zeit in Teutschland auf das religiöse Bewußtseyn überhaupt ausübte, was von selbst auch wieder auf die theologische Denkweise einwirken mußte. Es wäre jedoch sehr einseitig, wenn wir die damals sich vorbereitende Veränderung einzig nur dem Einflusse des Deismus zuschreiben wollten, welcher gewiß eine solche Wirkung nicht haben konnte, ohne einen für sie empfänglichen Boden schon vorzufinden. Es war ja überhaupt die Zeit, in welcher in dem teutschen Volke die ersten Keime eines neuen geistigen Lebens sich zu regen begannen. Bleiben wir aber auch nur bei dem theologischen Gebiet stehen,

so ist bei näherer Betrachtung leicht zu sehen, wie das herrschende theologische System selbst, gerade in demjenigen, was zu seinem eigenthümlichen Character gehört, die Elemente der Auflösung in sich trug. Wie es von Anfang an nur unter den lebhaftesten Controversen sich bilden konnte, so waren Hader und Streit fort und fort die wesentlichen Bedingungen seiner Existenz. Alle jene Streitigkeiten, die vom Abschluß der Concordienformel bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts sich hineinziehen, geben den deutlichen Beweis, welche Mühe und Anstrengung es kostete, es aufrecht zu erhalten, und wie es nur durch die dictatorische Gewalt, welche die orthodoxen Machthaber sich anmaßten, in seiner Herrschaft sich behaupten konnte. Man konnte es sich nicht verbergen, daß, sobald auch nur ein kleiner Spielraum zu einer freieren Bewegung gelassen sey, die offene Lücke sogleich zum unheilbaren das Ganze bedrohenden Risse werde, und da man kein anderes Mittel hatte, das neuerungssüchtige Streben zurückzuweisen, als die Polemik, so entzündete sich diese um so mehr zu jener Wuth der Leidenschaft, durch welche jene Periode so übel berüchtigt ist. In allen diesen Streitigkeiten aber und in dem fortgehenden Krieg, in welchem die lutherischen Theologen begriffen waren, offenbarte sich nur die Negativität eines Systems, dessen innerste Seele die Polemik war, der große Widerspruch, welcher darin lag, daß dasselbe System, das den protestantischen Grundsaz der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu seinem Princip gemacht hatte, in einen Dogmatismus übergegangen war, welcher den unbedingtesten Auctoritätsglauben für sich ansprach, und das freie vernünftige Denken schlechthin verdammte. Ueber diesen Widerspruch wollte man sich eben durch eine maaßlose, alles überschreiende Polemik hinwegsezen, aber ein seiner Natur nach so streitsüchtiges System, dessen Lebens-Element der Streit war, mußte sein natürliches Ende schon dadurch erreichen, daß es sich zulezt zu Tode stritt. Und welcher Art

war denn, seiner materiellen Beschaffenheit nach dieses System? Kann man sich wundern, daß es keinen weitern Bestand hatte, als die Leidenschaft des Streits, die es zusammenhielt, verschwunden war? Die nähere Kritik seiner Hauptdogmen hat den Beweis gegeben, daß nur auseinanderfiel, was an sich keinen innern Zusammenhang hatte, was von Anfang an aus den heterogensten Elementen bestund, was nur auf die gewaltthätigste Weise, durch die willkürlichsten Distinctionen und die gehaltlosesten Argumente in die Form eines Systems gebracht worden war. Wer kann es bedauern, daß ein solches System zulezt seiner eigenen Negativität anheimfiel, oder wer kann darin nur die Zeichen des nun überhand nehmenden Unglaubens sehen, daß man sich des Widerspruchs, welchen das System im Ganzen und in seinen Hauptbestandtheilen in sich hatte, bewußt zu werden begann? Es war nur die Befreiung von einem unnatürlichen Zwange, in welchem man sich unter der Herrschaft eines solchen Systems befunden hatte, und wenn man überdieß zurücksah auf den ganzen Verlauf der Streitigkeiten, welche unter dem Namen der cryptocalvinistischen, ubiquistischen, synkretistischen, pietistischen eine so traurige Rolle in der Geschichte der protestantischen Theologie spielen, auf alle jene ärgernißvolle Auftritte, welche die größte Beschränktheit der dogmatischen Ansicht, die unduldsamste Gesinnung, eine nie ruhende, keines Mittels sich schämende Verkezerungssucht herbeigeführt hatte [6]), welche andere Folge konnte hieraus entstehen, als daß man sich mit Eckel und Ueberdruß von der Periode einer solchen Polemik und von dem System, das sie beherrscht hatte, hinwegwandte?

---

6) Vgl. Planck, Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. 1831., ein Werk, in welchem diese äussere Seite der protestantischen Theologie von einer ganz dazu geschaffenen Meisterhand geschildert ist.

Widerwille gegen ein geschlossenes, orthodoxes Dogmensystem, Geringschäzung der kirchlichen Auctorität, Gleichgültigkeit gegen alles Positive war die natürliche Reaction gegen jene polemisch-dogmatische Ueberspannung, und die mit dem Zerfall des alten Systems immer weiter sich verbreitende Stimmung.

Es ist dieß nur das negative Moment des Processes, durch welchen der im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts und besonders seit der Mitte desselben erfolgende Umschwung der dogmatischen Ansicht herbeigeführt wurde. Das bis dahin herrschende System verlor mehr und mehr seinen Haltpunct im Bewußtseyn der Zeit und die nächste Folge hievon konnte nur Abspannung und Leerheit seyn, ein völlig indifferentes Verhalten des Bewußtseyns gegen ein nur noch in seiner Aeusserlichkeit bestehendes System. Indem aber das Bewußtseyn des Subjects aus der ihm fremd und äusserlich gewordenen Objectivität sich in sich selbst zurückzog, mußte ihm nun eben diese Beziehung auf sich selbst um so wichtiger werden. Von dem Dogma in seiner Aeusserlichkeit abgestoßen und in sich selbst zurückgetrieben, reflectirte das Subject auf sich selbst, und wurde jezt erst um so intensiver sich bewußt, daß es selbst allein das Subject der Seligkeit sey, um deren willen es ein allein seligmachendes Dogma gab, und daß ebendeßwegen die Realität dieser Seligkeit wesentlich dadurch bedingt sey, daß das Subject sie zu seiner eigensten Sache zu machen weiß. Es erhellt von selbst, wie diese Reflexion des Subjects auf sich selbst, durch welche die Subjectivität zum bestimmenden Princip erhoben wurde, der Ausgangspunct für verschiedene Richtungen war, je nachdem die Seligkeit, die das Subject in die Einheit seines Selbstbewußtseyns aufnehmen sollte, durch diese oder jene substanzielle Form, durch das Gefühl und die unmittelbare Empfindung, oder durch das sittliche Wollen und Thun, oder das Wissen und Erkennen mit ihm vermittelt wurde. Je unmittelbarer die Beziehung ist, in welcher die Seligkeit zum Gefühl als dem zuständlichen Be-

wußtseyn steht, desto natürlicher war es, daß diese Form der Subjectivität die zunächst vorherrschende wurde. Auf diesem Wege entstund der Pietismus, dessen Element das fromme Gefühl, das innere Gemüthsleben ist, in welchem alle die Gewißheit der Seligkeit bedingenden Momente als die eigensten Zustände des Subjects empfunden werden. Die geschichtliche Entstehung des Pietismus zeigt auch deutlich genug, wie jenes negative Verhältniß, in das sich das Bewußtseyn der Zeit zum herrschenden orthodoxen Dogmatismus gesezt hatte, durch die Natur der Sache selbst in eine Form der Subjectivität überging, in welcher das Subject die innere Befriedigung, die ihm das kirchliche Dogma in seiner starren Aeusserlichkeit nicht mehr geben konnte, in sich selbst, in seinem aparten Fürsichseyn zu finden suchte, und der Pietismus ist daher auch die beste Widerlegung der bekannten Behauptung, daß das bewegende Princip der Umwälzung, die seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts auf dem Gebiete der Theologie erfolgte, nur der Unglaube gewesen sey [7]). Schon der Pietismus hatte mit dem alten Dogma gebrochen. Die Hauptursache seiner Entstehung lag ja darin, daß er mit jener Scholastik und Polemik, ohne welche das herrschende System nicht existiren konnte, nichts zu thun haben wollte. Sie war ihm im Innersten zuwider, und es geschah nicht ohne guten Grund, daß die Carpzove und Mayer dasselbe Geschrei gegen Spener und seine Anhänger erhoben, wie die Calove und Hülsemann gegen Calixt und dessen Schüler.

---

7) Wie dieß auch in der Tholuck'schen Abhandlung: Abriß einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden (Vermischte Schriften 1839. Th. II. S. 1 f.), die durchaus vorherrschende Ansicht ist, welcher zufolge insbesondere die Neologie eines Semler hauptsächlich nur aus dem Gesichtspunct des von ihm gestifteten Schadens gewürdigt wird.

Die Hauptsache sollte jezt das practisch Erbauliche und einfach Biblische seyn, aber ebendamit hatte man schon den Boden des alten Dogma verlassen und sich eine andere Stellung zu demselben gegeben. Denn wenn man auch, indem man von dem orthodoxen Formalismus sich lossagte, von dem kirchlichen Dogma selbst nichts fallen zu lassen glaubte, so war dieß eine bloße Voraussezung, auf welche man sich nicht weiter einließ, und eben dieß, daß man das kirchliche Dogma seinem wahren Inhalt nach zu haben glaubte, ohne sich um das System selbst, das man bisher zur Begründung desselben nöthig erachtet hatte, weiter zu bekümmern, war schon die völlig veränderte Stellung, die man zum Dogma hatte. Man ließ alle jene orthodoxen Bestimmungen auf sich beruhen, weil es einzig nur um die Beziehung des christlichen Dogma auf die innern Zustände des Subjects zu thun war, und der ganze Schwerpunct des religiösen Bewußtseyns auf diese subjective Seite fiel. Diese Vertiefung des Subjects in sich selbst ist das Characteristische, wodurch sich die neue Periode von der alten unterschied, und es ist nur eine andere Seite desselben subjectiven, gegen das objective Dogma gleichgültigen Standpuncts, wenn nach der Verschiedenheit der Individualitäten, die in dieser Sphäre der Subjectivität ihr freies Recht sich nicht nehmen lassen konnten, an die Stelle des frommen Gefühls, in welchem die Pietisten ihre Befriedigung fanden, bei einem Semler das sittliche Moment trat. Es ist aus den eigenen Bekenntnissen Semlers bekannt, wie wenig er eine pietistische Anlage in sich spürte, wenn er aber dagegen bei derselben, nur noch viel weiter gehenden Indifferenz gegen das orthodoxe Dogma um so mehr auf die Anerkennung des von ihm stets geltend gemachten und seiner ganzen Denkweise zu Grunde liegenden Grundsazes drang, daß man von der öffentlich geltenden Theologie die Privatreligion, in welcher allein die wahre christliche Frömmigkeit bestehe, wohl unterscheiden müsse, und alle Meinun-

gen in der Kirche für gleich berechtigt hielt, wofern nur das Christenthum, was der eigentliche Ausdruck seines christlichen Bekenntnisses war, zur moralischen Ausbesserung benüzt werde, so sehen wir hier nur in anderer Weise dasselbe Interesse, das die ganze Richtung der Zeit bestimmte. Wie die Pietisten sich nur dann in ihrem eigentlichen Element befanden, wenn sie als die ecclesiola in der ecclesia in ihren Collegien und Conventikeln für sich waren, und sich unter sich selbst erbauten, so wollte auch Semler seine Privatreligion für sich haben, und was jenen die innere Erweckung und Erbauung war, war ihm die moralische Ausbesserung, das Gemeinsame aber ist die durchaus subjective Beziehung, die der Theologie und Religion gegeben wurde [8]), und nur dieß macht einen Unterschied aus, daß jenes Subjective, das bei den Pietisten zu dem der Voraussezung nach unverrückt feststehenden Objectiven blos hinzukommen sollte, als dasjenige, worin die objective Theologie und Religion erst ihre wahre Wärme und Innigkeit, und die rechte Beziehung auf die Seligkeit des Subjects habe, bei Semler und Andern, ein mehr und mehr allen objectiven Inhalt ausschließendes Uebergewicht erhielt. Man schloß sich völlig in seinem individuel-

---

8) Treffend sagt Hagenbach in den Vorlesungen über die Kirchengeschichte des 18ten u. 19ten Jahrhunderts, aus dem Standpunct des evang. Protestantismus betrachtet, 1. Thl. Leipz. 1842. in der Schilderung Semler's S. 260.: „Man kann die neuere Zeit hauptsächlich dadurch characterisiren, daß sie die Subjectivität, d. h. das Recht des Einzelnen, die Dinge nach seiner Weise zu fassen und zu beurtheilen, im Religiösen wie im Politischen und Literarischen mit eigenen Augen zu sehen vor allem geltend machte. Jenes Wort Friedrich's des Großen, daß „jeder nach seiner Façon soll selig werden", wurde nicht von ihm allein, es wurde mehr und mehr von der Zeit in Anspruch genommen, und es lag darin mehr als ein Wizwort."

len Kreise ab, ließ nichts Anderes gelten, als seine eigene Subjectivität und machte so das subjective Ich mit seinen particulären Ansichten und Interessen, seinen Wünschen und Neigungen zum einzigen Maasstab, nach welchem der Werth des christlichen Glaubens bestimmt wurde. Indem man von diesem Standpunct aus alles nur nach seiner Beziehung zum Subject, oder bestimmter nach seinem Nuzen und seiner Brauchbarkeit für dasselbe bemessen konnte, bildete sich auf diesem Wege jene Nüzlichkeitstheorie, die ein besonders characteristischer Zug jener Zeit ist, und wenn schon Semler den Nuzen des Christenthums ganz unbefangen aber bezeichnend genug in die moralische Ausbesserung sezte (als der substanzielle Mittelpunct, um welchen sich alles bewegte, konnte ja das Ich nur als das an sich Wahre und Gute vorausgesezt werden, und es konnte sich bei allem, was zu seinem Nuzen dienen sollte, nur um eine Verbesserung und Vervollkommnung dessen, was es an sich schon war, handeln), so war von dieser Nüzlichkeitstheorie nur ein geringer Schritt zu jener Glückseligkeitslehre, in welcher sich vollends das Wohlbehagen des Subjects in seiner eigenen selbstgeschaffenen Sphäre auf das Naiveste aussprach. Pelagianismus und Eudämonismus waren die Elemente, aus welchen jene Zeit ihr System des Wissens und Glaubens, des Wollens und Handelns sich construirte, und je mehr sie in diesem freien Sichgehenlassen des Subjects, in der Abschüttlung des Auctoritätszwangs einer Zeit, die sie schon in so weiter Ferne hinter sich zu erblicken wähnte, in der Befreiung von alten lästigen Vorurtheilen, und in dem neugewonnenen Bewußtseyn dieser höchst wichtigen, ein neues Licht aufsteckenden, insbesondere die Vortrefflichkeit der menschlichen Natur erst in ihr wahres Licht sezenden Erkenntniß sich selbst gefiel, mit desto größerem Recht glaubte sie sich als die Periode der Aufklärung betrachten zu dürfen. Was sie aber in der Bewunderung ihrer eigenen Weisheit Aufklärung nannte, war

nur derselbe im Wissen und Selbstbewußtseyn des Subjects sich aussprechende Character der Subjectivität, welchen jene Zeit überhaupt an sich trug, jener selbstgefällige, absprechende die willkürliche und zufällige Ansicht des Individuums zum höchsten Kriterium der Wahrheit erhebende Rationalismus, welcher als der natürliche Begleiter des alles Heil in sich selbst sezenden Pelagianismus in so vielen bekannten Producten jener Zeit vor uns liegt. In allen diesen Beziehungen können wir nun freilich, wenn wir diese Zeit die Periode der Subjectivität nennen, mit diesem Namen vorzugsweise nur ihre Einseitigkeit und Negativität, ihren Mangel an objectivem Inhalt bezeichnen, so tief man aber auch auf diese Periode herabsehen mag, und so gering der Werth der positiven Resultate zu seyn scheint, die aus ihr in die folgende Zeit übergingen, auch sie kann gleichwohl nur als ein nothwendiges Moment jenes allgemeinen, bedeutungsvollen, in ihr gerade seinen raschesten Verlauf nehmenden Entwicklungsprocesses betrachtet werden. Auf jene Indifferenz und Antipathie gegen die bis dahin herrschende Orthodoxie, in welcher das alte System in sich selbst zerfiel, konnte als weiteres Moment nur diese Subjectivität folgen, und wenn es in der Natur der Sache lag, daß das die Bande des alten Zwanges von sich werfende Subject im frischen Gefühl seiner Freiheit sich um so freier und ungebundener bewegte, so war diese freiere Bewegung auch nothwendig, um dieser Sphäre der Subjectivität als einer endlichen sich bewußt zu werden, und in diesem Bewußtseyn sie um so gewisser zu überwinden.

So groß die Einseitigkeit war, daß das Subject in Beziehung auf Religion und Theologie wie in seinem Denken überhaupt nichts anders gelten lassen wollte, als was seinem subjectiven Interesse gemäß zu seyn schien, so wichtig und nothwendig war es, daß überhaupt dieser Standpunct genommen wurde. Nur wenn das Subject sich in sich selbst fixirt, seinen festen Standpunct in sich selbst, in der unmit-

telbaren Wirklichkeit und Gegenwart seines Selbstbewußtseyns genommen hat, hat es einen bestimmten Punct, von welchem aus es über alles, was in die Sphäre seines Gesichtskreises gehört, sich orientiren, alles, was eine Beziehung zu ihm hat, in das angemessene Verhältniß zu sich selbst sezen kann. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist die Aufgabe der Kritik, möglich ist aber die Kritik nur, wenn man auch einen Maasstab der Kritik hat; diesen Maasstab kann das Subject nur aus sich selbst nehmen. Um, wie dieß Sache der Kritik ist, alles Andere von sich zu unterscheiden, und sich mit ihm auseinanderzusezen, muß das Subject zuvor den Werth seiner eigenen Subjectivität zu würdigen und sie zum absoluten Maasstab für alles Andere zu machen gelernt haben. Darum ist dieselbe Periode der Subjectivität auch die Periode der entstehenden Kritik, welche freilich nach dem Character dieser Subjectivität selbst nur eine schwankende und willkürliche seyn konnte, aber demungeachtet die Idee der Kritik in sich hatte, und auf dem Standpunct stund, welcher die nothwendige Voraussezung zur kritischen Betrachtung der Dinge war. Erwägen wir die beiden bisher entwickelten Momente des geistigen Processes, von welchem hier die Rede ist, in ihrem Verhältniß zu einander, so hatte sich in dem ersten dieser beiden Momente das Subject von einer Objectivität losgesagt, mit welcher als einer ihm fremd gewordenen es sich nicht mehr Eins wissen konnte, und unbekümmert um sie sich seiner eigenen Subjektivität hingegeben, um sich frei in ihr zu ergehen, allein hiemit war die Sache noch keineswegs abgethan. So lange das Subject sich zwar völlig indifferent zu dem alten orthodoxen Dogma verhielt, aber sich über dieses indifferente Verhältniß noch nicht gerechtfertigt hatte, stund es auch nicht in einem freien Verhältniß zu demselben, es mußte in ihm immer wieder eine Macht vor sich sehen, deren es sich nicht zu erwehren ver-

mochte, weil es sich von ihr nur auf eine willkürliche Weise losgesagt zu haben schien, und wenn dabei weiter in Betracht kommt, daß das kirchliche Dogma sich als die biblische Lehre geltend machte und der Widerspruch gegen dasselbe auch die göttliche Auctorität der Schrift treffen zu müssen schien, so konnte man um so weniger eine nähere Untersuchung der Frage umgehen, mit welchem Recht man sich, der Schrift, der christlichen Offenbarung und den Bestimmungen der kirchlichen Lehre gegenüber, auf diesen Standpunct der Subjectivität stelle. In dem Moment dieser Frage liegt die große Bedeutung der Stelle, welche Semler in dieser Periode der Geschichte der protestantischen Theologie einnimmt [9]). Durch ihn erst ist die ganze Betrachtung des Urchristenthums und der kirchlichen Entwicklung des Dogma eine kritische geworden, was sie nur dadurch werden konnte, daß alle seine Forschungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik und Exegese, der Kirchen- und Dogmengeschichte darauf hinzielten, das starre dogmatische Verhältniß, in welchem man auf dem alten Standpunct zum Kanon der Schrift und der in ihr enthaltenen Lehre und Geschichte, so wie zu dem symbolisch festgesezten Dogma stund, zu durchbrechen und an die Stelle desselben den beweglichen Fluß der Geschichte treten zu lassen. Was man bisher nur aus dem Gesichtspunct eines dogmatischen, die ganze Bedeutung der Geschichte in den absoluten Inhalt des Dogma sezenden, Systems aufzufassen gewohnt war, wurde durch Semler erst Gegenstand

---

9) Aus der großen Zahl der Schriften, in welchen Semler seine theologische Ansicht auf verschiedene Weise dargelegt hat, nenne ich nur als eine der wichtigeren den Versuch einer freieren theologischen Lehrart. 1777. Mehreres, was hieher gehört, enthält die gehaltvolle Abhandlung D. E. Zeller's, in den theol. Jahrb. I. 1., die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums, historisch und dogmatisch untersucht. S. 14 f.

einer ächt historischen Betrachtung, indem er mit allem Nachdruck geltend machte, daß unsere Auffassung des Urchristenthums nur durch alles dasjenige vermittelt werden könne, was in dem Unterschied der Zeiten, in dem fort und fort sich bewegenden, alles verändernden Flusse der Geschichte dazwischenliegt. Welche freie Ansicht vom Ursprung und Wesen der christlichen Offenbarung Semler schon darum hatte, weil er sich nicht in Ansehung der Erkenntnißquellen des Christenthums durch dogmatische Voraussezungen den unbefangenen historischen Gesichtspunct verrücken ließ, ist vor allem daraus zu sehen, daß für ihn das alte Inspirationsdogma seine Bedeutung völlig verloren hatte. Wenn man bedenkt, wie die ältere Dogmatik durchaus an diesem Dogma hängt, wie durch dasselbe erst der Kanon mit seinem ganzen Inhalt zu einer compacten Masse wurde, in welcher alles und jedes ohne Unterschied, nicht blos Dogmatisches und Moralisches, sondern auch Historisches, Chronologisches, Topographisches, eine und dieselbe Substanz göttlicher, über alle Möglichkeit des Irrthums erhabener Wahrheit war, aus welcher auch nicht das Geringste herausgenommen werden konnte, weil, wie die alten Theologen sehr consequent argumentirten, wenn man auch nur ein Jota für nicht inspirirt halte, der Teufel sogleich festen Fuß fasse und mit derselben Exception vom Buchstaben zum Worte, vom Worte zum Verse, vom Verse zum Kapitel, vom Kapitel zum ganzen Buch und zulezt zum ganzen Kanon fortschreite [10]), so war dieser schlimmste von diesen Theologen als Unmöglichkeit in Aussicht gestellte Fall durch Semler im Grunde wirklich eingetreten. Der alte Inspirationsbegriff gehörte nach Semler's Ansicht in die Klasse der theologischen Meinungen, mit welchen es jeder halten könne, wie er wolle, was er selbst unter Inspiration verstund, war nur die practische Wirksamkeit der biblischen

---

10) So argumentirt Quenstedt Theol. did. pol. I. S. 116.

Wahrheiten oder des göttlichen Worts, das er von der heiligen Schrift streng unterschieden wissen wollte. Darum sprach er auch das freieste Recht der Untersuchung des Kanons an, die durch ihn erst in Bewegung kam. Wie er es sich zur besondern Aufgabe machte, in der Entstehung des Kanons und in der Beschaffenheit des Textes der neutestamentlichen Schriften das Zufällige und Veränderliche nachzuweisen, so eröffnete er durch seine Bestreitung der Apokalypse der höhern Kritik ein neues Feld, obgleich gerade seine besondere Antipathie gegen diese Schrift zugleich die Einseitigkeit seines moralisch-practischen Standpuncts zeigt, wenn er nur solchen Schriften eine Stelle im Kanon zugestehen zu können glaubte, die sich ihm durch ihren allgemein brauchbaren Inhalt für die practische Religion zu empfehlen schienen. Das eigentliche Element aber, in welchem sich sein kritischer Geist am liebsten bewegte, war alles dasjenige, was man seitdem unter dem Namen der historischen Interpretation zu begreifen pflegt. Lernte man von Ernesti zuerst, wie man das N. T. zu interpretiren habe, auf welche Weise die allgemeinen Grundsäze der Interpretation auf die Schriften des N. T. ihre Anwendung finden, so ist Semler mit Recht als der Vater der grammatisch-historischen Interpretation anzusehen, und die ersten Schritte, die er that, um sie ins Leben einzuführen, geben den klaren Beweis, welche neue Epoche der geschichtlichen Auffassung des Inhals der neutestamentlichen Schriften durch ihn begründet worden ist. Was er zuerst in seiner bekannten Abhandlung über die Dämonischen des N. T. mit aller Entschiedenheit geltend machte, daß eine solche Erscheinung nur aus den zur Zeit Jesu und der Apostel unter den Juden gangbaren Vorstellungen erklärt werden könne, und die schon hierin ausgesprochene Grundansicht, daß die ganze Erscheinung des Christenthums nur mit steter Beziehung auf den geschichtlichen Kreis, in welchem es hervortrat, auf die Vorstellungen und Ideen, die Zustände und Verhältnisse der damaligen Zeit

aufzufassen sey, daß hierin allein der Schlüssel zum natürlichen Verständniß von so Vielem liege, was uns, für sich betrachtet, nur übernatürlich und wundervoll erscheint, blieb seitdem der leitende, beharrlich verfolgte Gesichtspunct. Ueberall gieng er darauf aus, das Temporelle und Locale in dem Inhalt der christlichen Religionsurkunden nachzuweisen, und sie immer wieder darüber zur Rede zu stellen, daß sie auf jüdischem Boden entstanden, als judenzende Schriften, wie er sie nannte, die Farbe ihres Ursprungs an sich tragen, von Juden und für Juden geschrieben seyen. Indem er auf diese Weise das Allgemeingültige, die moralisch-practischen Lehren, als den allein substanziellen Inhalt ausschied, hatte für ihn alles Uebrige als den Vorstellungen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes angehörend, keine weitere religiöse Bedeutung. So vielfachem Widerspruch auch diese Temporalisirung und Localisirung des Inhalts der neutestamentlichen Schriften im Einzelnen ausgesezt seyn mochte, der Standpunct selbst, auf welchem Semler in ihr sich gestellt hatte, konnte als der von der Kritik geforderte nicht bestritten und darum auch nicht mehr aufgegeben werden, das Mangelhafte desselben bestund nur darin, daß ihn Semler nicht reiner und großartiger durchzuführen vermochte, daß er sich immer nur in dem Kreise seiner sogenannten kleinen Local-Ideen bewegte, sich überhaupt zu keiner höheren geschichtlichen Anschauung zu erheben wußte, und des Bindenden, das die Auctorität Jesu und der Apostel für ihn haben mußte, wenn er auch in den von ihnen selbst vorgetragenen Lehren jüdische Vorstellungen erkannte, sich nur durch die zweideutige Accommodations-Hypothese entledigen konnte, deren bald genug in sich selbst zerfallende Halbheit die schwache Seite seines historisch-kritischen Standpuncts besonders deutlich vor Augen stellt. Wie die Kritik Semlers schon in der Urquelle der christlichen Offenbarung den Inhalt der christlichen Dogmen in eine Reihe zufälliger und

individueller, localer und temporeller Vorstellungen auflößte, so konnte noch weit weniger auf dem Boden der kirchlichen Entwicklung des Dogma irgend eine Gestalt desselben, sey es durch ihren innern Gehalt oder das äußere Ansehen, zu welchem sie gelangt war, vor der Schärfe seines Geistes eine höhere Bedeutung für ihn gewinnen. Je größer die Reihe der geschichtlichen Erscheinungen war, die vor ihm lag, desto mehr sah er in ihr nur das durchaus bewegliche Element der Geschichte, einen unendlichen Wechsel menschlicher Meinungen, in welchem nur Veränderung an Veränderung sich reiht, alles gleich berechtigt und für sich bestehend, aber auch gleich vorübergehend und bedeutungslos ist. Hat Semler durch dieses kritische Verfahren, wie allgemein anerkannt werden muß, in der Geschichte der christlichen Dogmen eine neue Bahn gebrochen, diese Wissenschaft erst auf ihren eigentlichen Begriff gebracht, so hat er dadurch zur Befreiung des dogmatischen Bewußtseyns, besonders in solchen Dogmen, welche, wie die Lehre von der Trinität und von der Person Christi, wegen ihrer der Voraussezung nach durchaus sich gleich bleibenden kirchlichen Ueberlieferung, auch für die Protestanten noch immer eine bindende Auctorität hatten, unendlich viel beigetragen, und wenn es auch nicht ebenso seine Sache war, in dem Veränderlichen das mit sich Identische, in dem Fluß der Geschichte die immanente Bewegung, in dem steten Wechsel der zufälligsten Meinungen den alles Einzelne zur Einheit verknüpfenden Proceß zu erkennen, so ist dieß zwar der Mangel, welcher der Subjectivität seines kritischen Standpuncts anhängt, der Anerkennung seiner Wichtigkeit aber keinen Eintrag thun kann. Diese zersezende, auflösende, alles aus seinem Zusammenhang herausnehmende, in seinem Fürsichseyn auffassende Kritik, war der natürliche Durchgangspunct, um auf den höheren Standpunct einer objectiveren Betrachtung sich zu erheben.

In Semler erscheint uns, wenn wir seine ausgebrei-

tete Thätigkeit unter dem allgemeinsten Gesichtspunct zusammenfassen, das neugewonnene kritische Bewußtseyn, bei aller Stärke und Lebendigkeit, mit welcher er sich ausspricht, noch ganz mit dem Character der Subjectivität, der überhaupt zum eigenthümlichen Gepräge jener Zeit gehört. Um so weniger darf es unterlassen werden, ihm einen andern Repräsentanten derselben kritischen Tendenz gegenüberzustellen, in welchem neben der negativen Seite, die in Semler noch so überwiegend ist, auch die positive in ihrem Rechte sich geltend macht. Darf jene Zeit, als die Uebergangsperiode aus einer veralteten Form in eine neu sich gestaltende, wenn wir auf das Princip sehen, durch welche diese Scheidung des Alten und Neuen nicht blos in der Theologie, sondern auch auf andern Gebieten der geistigen Thätigkeit bewirkt wurde, mit Recht als eine kritische bezeichnet werden, wer hatte alle jene die Zeit bewegenden und nach verschiedenen Seiten hin sich richtenden Bestrebungen in höherem Grade als Einheit in sich, als Lessing? Lessing, welcher aus jener Periode der teutschen Literatur so mächtig hervorragt, war ein kritischer Geist von seltener Energie, dessen Streben ein durchaus universelles war, überall darauf gerichtet, dem noch so vielfach gehemmten und gedrückten Bewußtseyn die Bahn zu einer freiern und vielseitigern Entwicklung zu brechen. Schon dadurch mußte seine Wirksamkeit auch auf die Theologie einen sehr wohlthätigen Einfluß haben, aber die Streitigkeiten, in welche er verwickelt wurde, gaben ihm auch noch besondere Gelegenheit, in den Entwicklungsgang der Theologie fördernd und anregend einzugreifen. Die Bekanntmachung der Wolfenbüttler Fragmente, an sich schon ein Zeugniß seines freisinnigen, auch die stärksten Gegensäze ertragenden Geistes, hatte die wichtige Folge, daß er, um sich gegen den gegebenen Anstoß zu rechtfertigen, in seinen berühmten Streitschriften mit aller Kraft und Gewandtheit die Behauptung durchzufechten hatte, die Wahrheit dürfe nie auch den

kühnsten Zweifel scheuen, sie müsse nur um so mehr gewinnen, je offener der Zweifel dargelegt und je gründlicher er erörtert werde [11]). In den Verhandlungen über diese Sache dachte er sich immer tiefer in die Möglichkeit hinein, daß es auch ohne Bibel ein Christenthum gebe, und es wurde ihm aus dem Wesen der Religion und des Christenthums immer klarer, daß ihre Wahrheit eine von äussern Zeugnissen und Urkunden unabhängige seyn müsse. In diesem Sinne machte er den Unterschied von Buchstaben und Geist, Bibel und Religion in seiner ganzen Schärfe geltend, um sich für Zweifel und Einwendungen, welche zwar für das äussere positive Christenthum sehr gefährlich werden konnten, aber

---

11) Die Fragmente aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend, leitete Lessing (Sämmtl. Schriften. Berl. 1839. Bd. 10. S. 8.) mit den Worten ein: „Wer von meinen Lesern sie mir lieber ganz geschenkt hätte, der ist sicherlich furchtsamer als unterrichtet. Er kann ein sehr frommer Christ seyn, aber ein sehr aufgeklärter ist er gewiß nicht. Er kann es mit seiner Religion herzlich gut meinen, nur müßte er ihr auch mehr zutrauen. — Es muß erlaubt seyn, alle Arten von Einwürfen frei und trocken herauszusagen. Es ist falsch, daß schon alle Einwürfe gesagt sind. Noch falscher ist es, daß schon alle beantwortet wären. Ein großer Theil wenigstens ist ebenso elend beantwortet, als elend gemacht worden. — Wahrlich er soll noch erscheinen, auf beiden Seiten soll er noch erscheinen, der Mann, welcher die Religion so bestreitet, und der, welcher die Religion so vertheidigt, als es die Wichtigkeit und Würde des Gegenstandes erfordert. — Kein Feind hat noch die Feste ganz eingeschlossen, keiner noch einen allgemeinen Sturm auf ihre gesammten Werke zugleich gewagt." — Welches edle kräftige Bewußtseyn eines, nach der vollen Erkenntniß der Wahrheit ringenden und darum auch in der stärksten Negation des Zweifels nur die nothwendige Vermittlung der Wahrheit erkennenden, Geistes spricht sich hierin, wie in dem ganzen Inhalt dieser Streitschriften, aus!

die innere substanzielle Wahrheit der christlichen Religion nicht treffen sollten, das freieste Feld offen zu behalten. Ist der Buchstabe nicht der Geist, die Bibel nicht die Religion, argumentirte er, so sind Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Denn die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion Gehöriges, und es ist bloße Hypothese, daß sie auch in diesem Mehreren gleich unfehlbar seyn müsse. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der Erste von ihnen schrieb, und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zu Stande kam. Es mag also wohl von diesen Schriften noch so viel abhängen, so kann unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen. War ein Zeitraum, in welchem sie bereits so ausgebreitet war, in welchem sie bereits sich so vieler Seelen bemächtigt hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen, so muß es auch möglich seyn, daß alles, was Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren gienge, und die von ihnen gelehrte Religion noch bestünde. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine Wahrheit geben, wenn sie keine hat [12]). Wie weit greift Lessing in diesen Säzen über seine Zeit hinaus! Er war zu der Einsicht gekommen, daß das Werk der Reformation, so wie damals noch der Zustand der protestantischen Theologie war, ein kaum erst angefangenes sey, daß, wenn Luther uns von dem Joche der Tradition erlöst, die Erlösung von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens

12) A. a. O. S. 10.

erst noch kommen müsse [13]). Dieselbe Ueberzeugung von der Nothwendigkeit, daß es eine von äussern Thatsachen unabhängige, immanente, somit in lezter Beziehung nur in der Vernunft beruhende Wahrheit der christlichen Religion geben müsse, sprach Lessing in Beziehung auf Weissagungen und Wunder in dem Saze aus, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten werden können. Wie keine historische Wahrheit demonstrirt werden könne, so könne auch nichts durch historische Wahrheiten demonstrirt werden. Das Unvermögen, gegen Zeugnisse von historischen Begebenheiten etwas Erhebliches einzuwenden, habe keine Verbindung mit der Verbindlichkeit, etwas zu glauben, wogegen die Vernunft sich sträubt. Wenn historisch nichts dawider einzuwenden, daß Christus von dem Tode auferstanden, so sey darum nicht für wahr zu halten, daß eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sey. Daß er sich wegen seiner Auferstehung für den Sohn Gottes ausgegeben, seine Jünger ihn deßwegen dafür gehalten, sey wohl zu glauben, denn dieß seyen Wahrheiten einer und derselben Klasse, aber nun mit jener historischen Wahrheit in eine andere Klasse von Wahrheiten herüberspringen, und verlangen, daß man alle seine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll, zumuthen, weil der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugniß entgegengestellt werden könne, alle seine Grundideen von dem Wesen der Gottheit darnach abzuändern, sey, wenn irgend etwas, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Historische Nachrichten, so unwidersprechlich sie seyn mögen, können nicht zu dem geringsten Glauben an die Lehre Christi verbinden. Was

---

13) Eine Parabel, a. a. O. S. 130., „Luther, du großer, verkannter Mann! — Wer bringt uns endlich ein Christenthum, wie du es jezt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!“

dazu verbinde, sey nur die Lehre selbst, die vor achtzehnhundert Jahren allerdings so neu, dem ganzen Umfang damals erkannter Wahrheiten so fremd, so uneinverleiblich war, daß nichts Geringeres als Wunder und erfüllte Weissagungen erfordert wurden, um erst die Menge darauf aufmerksam zu machen. Die Menge aber auf etwas aufmerksam machen, heiße dem gesunden Menschenverstande auf die Spur helfen. Auf diese sey er gekommen, und die Früchte jener Weissagungen und Wunder liegen nun vor uns. Man könne durch einen offenbaren Trugschluß auf eine Wahrheit kommen, und doch könne die Wahrheit selbst, wenn sie einmal da ist, nicht geläugnet werden [14]). Dieser leztere Gedanke steht im engsten Zusammenhang mit der Lessing'schen Idee der Erziehung des Menschengeschlechts, welcher zufolge die Offenbarung die wesentliche Bestimmung hat, durch das Positive, das sie enthält, Vernunftwahrheiten in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit einzuführen. Gott offenbart auch bloße Vernunftwahrheiten unmittelbar, oder läßt sie als unmittelbar geoffenbarte Wahrheiten eine Zeit lang gelehrt werden, um sie schneller zu verbreiten und fester zu begründen. Sie gelten solange als Offenbarungen, bis die Vernunft sie aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernt. Liegt dieser Fortschritt von der Offenbarung zur Vernunft in der Erziehung oder dem Entwicklungsgange der Menschheit, so kann es kein absolutes Geheimniß der Religion geben, der Begriff des Geheimnisses ist blos relativ. Das Wort Geheimniß, sagt Lessing, bedeutete in den ersten Zeiten des Christenthums ganz etwas Anderes, als wir jezt darunter verstehen, und die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen seyn soll. Als sie geoffenbart wurden, waren sie freilich noch keine Ver-

14) Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. A. a. O. S. 35 f.

nunftwahrheiten, aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermassen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen, und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen. Warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischer Wahrheit, wenn man will, es so mißlich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unserer Natur, von unsern Verhältnissen zu Gott geleitet werden können, auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre [15]? Hierin hat schon Lessing diejenige Ansicht von dem Verhältniß der Vernunft und Offenbarung ausgesprochen, welche die wesentliche Grundlage der speculativen Theologie ist. Wie die Offenbarung nichts zu ihrem substanziellen Inhalt haben kann, was nicht auch als Wahrheit der Vernunft anerkannt werden kann, so haben dagegen auch die religiösen Wahrheiten der Vernunft zu ihrer nothwendigen Voraussezung die Offenbarung. Vernunft und Offenbarung haben daher denselben wesentlichen Inhalt, und ihr Unterschied kann nur in der Form liegen. Ebendarin liegt nun aber auch, daß sich die Vernunft zu dem positiven Inhalt der Offenbarung keineswegs so negativ verhalten kann, wie dieß der einseitige Standpunct der Semler'schen Kritik ist, sondern die Vernunft hat in ihrem Verhältniß zur Offenbarung das eigene Interesse, den positiven Inhalt der Offenbarung auch als einen an sich vernünftigen anzuerkennen, sich mit demselben identisch zu wissen, oder ihn speculativ zu begreifen. Daß Lessing mit der ihm eigenen kritischen Schärfe zugleich ein conservatives

---

15) Die Erziehung des Menschengeschlechts §. 70 f. a. a. O. S. 323 f.

Interesse verband, daß er, welcher mit ganzer Seele in der auf dem Wege der Kritik und Aufklärung fortschreitenden Bewegung seiner Zeit stund, und selbst der kräftigste Führer derselben war, auch wieder das Bedürfniß erkannte, der blos negativen Tendenz derer, welche das System der kirchlichen Dogmen als ein veraltetes und bedeutungsloses von sich zurückweisen und auf immer beseitigen zu müssen glaubten, entgegenzutreten, um auf keine Seite ein zu einseitiges Uebergewicht fallen zu lassen, dieß ist es, was ihm eine so wichtige Stellung in seiner Zeit gibt [16]). In diesem conservativen, alle Momente gegen einander abwägenden, Interesse, in welchem das Alte immer wieder darauf anzusehen ist, wofür es bisher in der Meinung so Vieler gegolten hat, und was es noch immer seyn kann, geschah es, daß Lessing, im Gegensaz gegen diejenigen Theologen, welche (wie auch Eberhard in der Apologie des Sokrates) in ihrem Aufklärungs- und Aufräumungs-Geschäft gar zu rasch verfuhren, und in ihrer absprechenden Weise über den Sinn und Werth der alten Dogmen zu geringschäzend urtheilten, mit Leibniz sogar die Lehre

---

16) Er wollte, wie er in einem seiner Briefe sagt, der Welt nicht misgönnen, sich aufzuklären, er würde sich verabscheuen, wenn seine Schriften ein Anderes bezweckten, als diese große Absicht zu befördern. Er wolle aber nur nicht das unreine Wasser weggießen, ehe er wisse, woher anderes nehmen. „Zwischen der alten Orthodoxie und der Philosophie war eine Scheidewand gezogen, jezt reißt man diese nieder und macht uns unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. An die Stelle des scharfsinnigen alten Religionssystems sezte sich ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das Alte anmaßte." Vgl. Gervinus, Neuere Geschichte der poëtischen National-Literatur der Deutschen. Th. I. 1840. S. 411.

von der Ewigkeit der Höllenstrafen in Schuz nahm [17]). Was uns aber hier noch näher liegt, und noch größere Beachtung verdient, ist der von Lessing gemachte Versuch einer speculativen Begründung der Trinitätslehre, da sich an ihm besonders zeigt, wie die wahre Kritik, wenn sie in ihrem kritischen Geschäft einerseits auflösen und aufheben muß, was vor ihr nicht mehr bestehen kann, andererseits sich selbst wieder zum Positiven getrieben sieht, um das kritisch Aufgehobene speculativ wiederherzustellen. Dieß ist es, was diesen Versuch hier besonders bemerkenswerth macht, obgleich er keine wesentlich neue Idee enthält. Der Grundgedanke ist dieselbe Idee, durch welche man schon oft die Lehre von der Trinität zu begründen suchte, daß Gott sich zu sich selbst denkend verhält, daß er als das höchste Wesen auch der adäquate Gedanke seiner selbst ist. Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts, als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können. Das Vollkommenste ist es selbst, also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Vorstellen, Wollen und Schaffen ist bei Gott Eins. Man kann also sagen, alles was sich Gott vorstellt, alles das schafft er auch. Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit, d. i. Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch besser seyn würde, den Sohn Gott: einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen, einen Sohn, weil unserm Begriffe nach dasjenige, was sich etwas vorstellt, vor der Vorstellung eine gewisse Priorität zu haben scheint. Dieses Wesen ist Gott selbst, und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt, und es ohne

17) Leibniz, von den ewigen Strafen. Sämmtl. Schr. Bd. 9. S. 149.

Gott nicht denken kann, oder weil das kein Gott seyn würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen wollte. Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild. Je mehr zwei Dinge mit einander gemein haben, desto größer ist die Harmonie zwischen ihnen. Die größte Harmonie muß also zwischen zwei Dingen seyn, welche alles mit einander gemein haben, das ist, zwischen zwei Dingen, welche nur Eines sind. Zwei solche Dinge sind Gott und der Sohn Gott, oder das identische Bild Gottes, und die Harmonie, welche zwischen ihnen ist, nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohne ist, diese Harmonie ist also Gott. Diese Harmonie ist aber so Gott, daß sie nicht Gott seyn würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott seyn könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. i. alle drei sind Eins [18]). Das Hauptmoment dieser Deduction ist, daß das Vorstellen und Denken Gottes nur ein schöpferisches seyn kann, das Gedachte also dieselbe Realität mit dem Denkenden haben muß. An dieser Identität hängt also der ganze Beweis, es ist daher nur ein anderer Ausdruck, wenn Lessing dieselbe auch so erklärt, die Vorstellung könne nicht bloße Vorstellung seyn, weil sich in ihr alles befinden muß, was in Gott selbst ist. Es würde sich aber nicht alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn von seiner nothwendigen Wirklichkeit, so wie von seinen übrigen Eigenschaften, sich blos eine Vorstellung, blos eine Möglichkeit fände. Diese Möglichkeit erschöpft, wenn auch das Wesen seiner übrigen Eigenschaften, doch das seiner Wirklichkeit nicht. Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben, oder diese

---

18) Das Christenthum der Vernunft. Sämmtl. Schr. Bd. 11. S. 604.

vollständige Vorstellung ist ebenso nothwendig wirklich, als er es selbst ist [19]). Einen neuen Gedanken enthält, wie gesagt, diese Deduction nicht, ja es stellt sich in ihr sogar der gewöhnliche Mangel aller dieser Deductionen, welche das Denken, sofern das Gedachte das Abbild des Denkenden ist, nur als die sich selbst sezende, nicht aber als die durch den Unterschied sich mit sich selbst vermittelnde Einheit nehmen, sehr auffallend heraus, indem ja jene sich selbst sezende Einheit, wenn Gott der Sohn ganz dasselbe ist, was Gott ist, so daß es zu gar keinem reellen Unterschied kommt, kein in sich zurückgehender Proceß, sondern nur ein ins Unendliche fortgehender Progreß seyn könnte. Allein es ist uns hier nur um das Formelle der Sache zu thun, oder nur um die Nachweisung, wie sehr Lessing neben dem ihn in so hohem Grade auszeichnenden kritischen Talent zugleich einen für die speculative Auffassung des Dogma offenen Sinn beurkundete, und wie tief er von der Einsicht in die Nothwendigkeit durchdrungen war, daß die Wahrheiten der Offenbarung auch als ein an sich vernünftiger Inhalt erkannt werden [20]). Je höher er sich dadurch über alle diejenigen erhebt, welche um aufzuklären, das Dogma seines positiven Inhalts entleerten, und in ihrem völlig indifferenten und negativen Verhalten zu demselben, ohne alle Ahnung seines speculativen Gehalts, seine höchste Bedeutung in jedem Falle nur in seine Kraft zur moralischen Ausbesserung zu sezen wußten, desto mehr haben wir in ihm den Mann zu erkennen, welcher in der Gesammtheit und Einheit seiner geistigen Bestrebungen schon über seine Zeit hinausweist.

---

19) Die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts, §. 73.

20) „Er begann jene philosophische Dogmatik zu begründen, die dem Freidenker reine Begriffe hinter den scheinbar sinnlosen Dogmen eröffnen sollte," sagt auch Gervinus a. a. O. S. 410., nur möchte es zu stark seyn, Lessing gerade in diesem Zusammenhang als Freidenker zu bezeichnen.

Fünftes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Person Christi in der Periode von Wolf bis Kant.

A. Die an das kirchliche Dogma sich näher anschließenden Theologen.

Nach der schon gegebenen allgemeinen Characteristik dieser Periode kann für die speculative Fortbildung der Idee Gottes überhaupt nichts Erhebliches erwartet werden. Aus Indifferenz gegen das kirchliche Dogma wollte man mit der Speculation überhaupt, aus welcher ja auch die kirchliche Trinitätslehre geflossen war, nichts zu thun haben. Man hielt sich an die populäre und biblische Idee Gottes, oder an den Wolf'schen Begriff des ens perfectissimum, indem man die Eigenschaften Gottes, um sie zu absoluten Vollkommenheiten zu erheben, nach der Analogie des geistigen Wesens des Menschen bestimmte. Da man keinen Sinn für das Absolute der Gottes-Idee hatte, so war es sehr natürlich, daß man bei den Beweisen für das Daseyn Gottes sich am liebsten auf den empirischen Standpunct stellte, und das ontologische Argument den übrigen nicht nur nachsezte, sondern auch meistens sehr ungünstig beurtheilte. Was Heilmann [1]) gegen dieses Argument, wie es von Wolf und den Anhängern der Wolfischen Philosophie (z. B. Baumgarten) vorgetragen worden war, bemerkt hatte, daß irriger Weise die Existenz als eine besondere Vollkommenheit betrachtet werde, da sie ihrem wahren Begriff nach die bestimmte Modalität aller übrigen Vollkommenheiten sey [2]), worin unstreitig Heilmann Recht hatte, sobald man einmal von vorn herein kein anderes

---

1) Comp. theol. dogm. 1761. S. 49.

2) Definita quaedam ceterarum omnium ratio ac modus.

Seyn gelten ließ, als das empirische, fanden auch Andere [3]) sehr einleuchtend. Wenn man aber dem Argument wenigstens soviel zugestund, daß es nicht ohne alle Beweiskraft sey, sobald man so schließe: das vollkommenste Wesen kann entweder nie existiren, oder es existirt nothwendig, da nun das Erstere sich nicht denken läßt, so muß man das Leztere annehmen, weil es, wenn es einmal erst anfinge zu seyn, eben wegen dieses Angefangenhabens nicht das vollkommenste wäre [4]), so sezte man die Existenz doch wieder in die Reihe der übrigen Vollkommenheiten. Da man jedoch überhaupt nicht wußte, was man unter der Idee des Absoluten zu denken hatte, so wußte man auch einem ganz auf dieser Idee beruhenden Argument keine Stelle in der Dogmatik zu geben. Man läugnete, daß es apriorische Beweise für das Daseyn Gottes gebe [5]), und bediente sich vorzugsweise der von der Erfahrung ausgehenden, und zwar wandte man sich auch in Ansehung der leztern von dem kosmologischen Argument, das die ältern Theologen in der ihm von Leibniz gegebenen Form vorzogen [6]), mehr und mehr dem physikotheologischen und moralischen, oder überhaupt dem teleologischen Argument zu, dessen Spize man zulezt sogar in die Wunder der christlichen Offenbarungsgeschichte sezte [7]). Es ist auch dieß der sub-

3) Vgl. Döderlein, Institutio theologi christiani. 1780. P. I. S. 215.

4) Heilmann und Döderlein a. a. O.

5) Wie dieß namentlich Gruner, Institutionum theologiae dogmaticae libri tres. 1777. S. 37., ausspricht: — *negaverim sane, si per demonstrationem a priore intelligas argumentationem ex numinis divini notione et idea ductam.*

6) So Heilmann a. a. O. S. 48.: *necesse est, ut dum sint quaedam fortuitae, sit etiam natura aliqua necessaria, quae sit causa fortuitarum.* Vgl. Gruner a. a. O. S. 34 f.

7) Besonders Storr, Doctrinae christianae pars theoretica. 1793. S. 91.

jectiven Richtung, welche die Theologie in dieser Periode nahm, ganz gemäß.

In der Trinitätslehre selbst gibt sich vor allem die zum Character der Zeit gehörende Gleichgültigkeit nicht blos gegen das kirchliche Dogma, sondern gegen jede objective Bestimmung der Gottes-Idee überhaupt auf verschiedene Weise zu erkennen. Unumwundener hat wohl kein Theologe seinen völligen Mangel an allem Sinn für eine Speculation, wie sie der kirchlichen Lehre zu Grunde liegt, ausgesprochen, als J. D. Michaelis, welcher es nicht blos für eine unnöthige Mühe, sondern geradezu für Thorheit und Unsinn erklärte, das Geheimniß der Dreieinigkeit begreiflich zu machen und wissen zu wollen, wie Gott einen Sohn zeugt, weil wir ja schon bei Menschen und Thieren nicht wissen, wie es mit der Zeugung zugeht [8]). Dabei wird aber in die Sache selbst nicht der geringste Zweifel gesezt, sondern ihre Realität vielmehr

8) Dogmatik. Zweite Ausg. 1785. S. 158. Die Stelle ist zu charakteristisch, als daß sie hier fehlen darf. „Wäre es nicht," sagt Michaelis, nachdem er die Ansichten derer angeführt hat, welche die Dreieinigkeit nicht blos metaphysisch erklären, sondern zugleich (welche Unterscheidung!) aus der Vernunft als nothwendig beweisen wollen, „vernünftiger, die Bibel wegwerfen, als sie mit solchen Erklärungen glauben? Und überhaupt, wie kann einer, der nicht sehr blödsinnig oder unwissend ist, daran gehen, zu erklären, wie Gott einen Sohn zeuget? Bei Menschen und Thieren, über die wir Versuche anstellen können, wissen wir ja nicht einmal, wie es zugehet, daß ein denkendes, dem Zeugenden gleiches, Wesen hervorgebracht wird, nicht einmal, was das allererste physicalische ist, so nach der Imprägnation folget, worauf ganz vergeblich Preise gesezt sind, weil die Natur es unsern Augen zu sorgfältig verborgen hat. Und nun sollte ein grübelnder, halbgelehrter Metaphysikus uns sagen können, wie Gott einen Sohn zeuget? Wohin gehörte so ein Mann? und wohin seine Gläubigen? Möchten doch nie wieder gleiche Thorheiten Beifall finden!" * *

nach der Analogie des materiellsten Zeugungsbegriffs vorausgesezt, denn eben weil wir nicht einmal wissen, „wie wir durch den Beischlaf entstanden sind, und wie das Vieh daraus entsteht, und solche und noch unzählige andere Geheimnisse in der Körperwelt, die wir prüfen und untersuchen können, geduldig glauben müssen, so müßte der wohl ein großer Thor seyn, welcher in Gott, den er nicht untersuchen kann, darum etwas läugnen wollte, weil er es nicht zu erklären weiß.“ Erklärt man sich mit solcher Entrüstung gegen jede speculative Auffassung der Trinitäts-Idee, so scheint es, ein Theologe, wie Michaelis, dessen materialistische Denkweise sich auch sonst so naiv ausspricht, sey weit geneigter, den materiellsten und crassesten Zeugungsbegriff Gott zuzuschreiben, als daß er sich entschließt, die Begriffe Zeugung und Sohn in ihrem bestimmteren geistigen Sinn von Gott gelten zu lassen. Semler in seinem Theile kann nicht oft und nachdrücklich genug einschärfen, wie wenig alle diese Bestimmungen und Vorstellungen mit dem Christenthum selbst zu thun haben. Die gelehrten Entwicklungen über die besondere Art des Daseyns des Vaters, Sohns und Geistes, ohne die Einheit Gottes aufzuheben, bleiben ein steter Gegenstand der Gelehrten und der Theologie, nicht aber der Christen und des Glaubens. Genug, daß wir Gott, Vater, Sohn und heiligen Geist, um der Wohlthaten willen, die wir aus dem N. T. zunächst wissen, kennen und verehren. Candidaten müssen diese gelehrten Abwechslungen dieser Kenntnisse richtig und mit eigenem Urtheil kennen, aber nichts davon gehöre zu der allgemeinen christlichen Lehre. Wenn gelehrte Christen ihre Betrachtungen viel weiter zusammensezen, als Andere, so kommen sie dennoch darin überein, daß sie die geistliche Seligkeit, die ihnen fehlt, nur durch Christum und den heiligen Geist wirklich überkommen. Es behalten also gelehrte und denkende Christen ihren Grund, ihre ganz anders bestimmten Vorstellungen von einer gleichsam innern Historie

Gottes, die in dem Wesen Gottes eine Zeugung, Aushauchung u. s. w. begreift, vorzuziehen, und sie können nicht den Socinianern, Arianern oder Sabellianern beitreten, in Absicht der Auslegung solcher Stellen, allein dieß ziehe nun nichts weiter nach sich, als einen äusserlichen Unterschied der kirchlichen Gesellschaften. Sie trennen sich von einander, was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, weil so verschiedene Vorstellungen eine ganz andere Religionssprache, theologische oder kirchliche Sprache, mit sich bringen. Wenn Theologen weiter gegangen seyen, und sogar den Grund und Inhalt des wahren Christenthums und der ganzen christlichen Religion an diese einseitige Reihe von Vorstellungen und Redensarten binden, so dürfen wir mit eben dem Rechte ganz anders urtheilen. Die christliche Religion bleibe allen diesen kirchlichen Parteien gemein, sie seyen nicht Juden und Heiden, sie seyen auch keine Verächter und Spötter unsers Herrn Jesu Christi, nur solche, welche über seine Person an eine andere Reihe von Vorstellungen sich halten als wir, es sey einerlei Gewissenhaftigkeit, wonach eine verschiedene Erklärung solcher Stellen angenommen werde. Da unter den Gelehrten die Ungleichheit der Vorstellung von der Historie und dem Daseyn des Sohnes Gottes, der als Messias oder Christus bekannt wird, von so langer Zeit her herrsche, indem entweder nicht alle Schriften des N. T. anfangs beisammen waren, oder ihre Auslegung auf sehr ungleichen Grundsäzen beruhte, dieß alles aber mit dem wirklichen Christenthum, das eine neue moralische Ordnung und Fertigkeit der Menschen ausmache, keinen wesentlichen Zusammenhang habe, so hätten die verständigen Christen schon lange so angeleitet werden sollen, daß sie vornehmlich auf die heilsame Anwendung der Wohlthaten sehen müßten, die sie Gott, als Vater, Sohn und heiligem Geist zu danken haben, daß sie folglich, wenn sie in dieser Gesinnung und christlichen Vollkommenheit gleich gut begriffen seyen, den äusserlichen Unterschied nicht gebieterisch und monarchisch zu

richten zur Pflicht haben. Alles Andere gehöre nicht zum Inhalt des christlichen Glaubens, der den Grund einer christlichen Gesinnung, und der damit zusammenhängenden eigenen geistlichen Wohlfarth ausmacht, als welcher Grund des christlichen Glaubens die Gnadenwohlthaten Gottes in der Zeit begreife, nicht aber eine Historie des innern Wesens Gottes. Folglich können sich auch diese theologischen Erkenntnisse und Uebungen der Gelehrten ändern, ohne daß sich der Grund des christlichen Glaubens ändere, weßwegen auch die Gelehrten in der Anwendung ihrer gelehrten Betrachtungen keineswegs einig seyen [9]). So entfremdet war also das dogmatische Bewußtseyn der kirchlichen Lehre, daß nun alles, was in der Kirche über den innern Unterschied im Wesen Gottes bestimmt worden war, und was die protestantischen Theologen kaum noch mit so großem Ernst und Nachdruck als den ersten Grundartikel des allein seligmachenden Glaubens gegen alle, welche auch nur den geringsten Zweifel und Widerspruch wagen würden, geltend gemacht hatten, der blos gelehrten Betrachtung anheimfiel. Das Dogma war zur Antiquität, zur bloßen Geschichte geworden, und in einem ganz andern Sinne, als die ältern Theologen die kirchlichen Bestimmungen aufführten, wurde es jezt gewöhnlich, in dem dogmatischen Vortrag unserer Dogmen in eine nähere Entwicklung des geschichtlichen Gangs, welchen sie genommen haben, einzugehen, und die verschiedenen Meinungen alter und neuer Zeit zusammenzustellen, um aus dieser historischen Betrachtung mit der Lehre zu sich zurückzukehren, wie zwecklos, wie willkürlich und abentheuerlich alle diese Versuche seyen, und wie wohlgethan es sey, unter Anerkennung der menschlichen Beschränktheit und des völligen Unvermögens, über solche Dinge etwas zu wissen, bei dem practischen Nuzen

---

9) Versuch einer freieren theologischen Lehrart. 1777. S. 298. 300 f. 306. 411.

dieser Lehren stehen zu bleiben [10]). In der geschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre machte man sowohl auf das Zufällige ihrer Entstehung überhaupt, als auch ins-

10) Die Schlußbetrachtung, welche Döderlein a. a. O. S. 385. seiner Uebersicht über die Geschichte des Dogma beifügt, ist ganz der Ausdruck der allgemeinen Zeitansicht: *Sed hae tam contrariae multorum opiniones, tam obscurae hypotheses, tam portentosa quorundam commenta, quibus inde a seculo secundo laboravit ingenium hominum, quibus tot querelarum ac litium excitatae occasiones, quibus vel illustria ingenia fatigata vel tenuia prostrata sunt, utinam admoneant animas pias, quam temerarium, quam vanum sit et periculosum, in hunc campum descendere ac naturam patris, filii et spiritus s. certius definire velle. Quanto igitur laudabilius erit ac cautius, profiteri ignorantiam atque, omissa subtiliori ac otiosa speculatione, unam Deum cognoscendi viam, beneficiis ejus pio animo consideratis, persequi. Hoc enim est tenere fidem trinitatis, si patris imperium summum, Jesu Christi auctoritatem ac dignitatem, spiritus denique sancti vim agnoscas ac reverearis, atque invocatione et obsequio te colere profitearis patris creatoris, filii redemtoris, spiritus sancti adjutoris beneficentiam. Si qui, his omissis, sublimiora scrutantur, nae peregrinantibus similes sunt, qui per astra vagati proxima sibi bona negligunt, turpiterque labuntur. Tuto ignoratur natura divina, dummodo domesticis significationibus animum Dei erga nos cognoscamus.* In den Lehrbüchern der practischen Dogmatik, deren erste Bearbeitung in dieselbe Zeit fällt, war dieß ohnehin der ausschließliche Gesichtspunct. Man vgl. Leß, Versuch einer pract. Dogm. 1779. S. 151. Dabei konnte man aber doch nicht unterlassen, das *prorumpere* der *multiceps familia Antitrinitariorum*, auch der Socinianer, welche doch gerade das Practische zur Hauptsache machten, mit einem besondern *proh dolor!* zu begleiten. Död. a. a. O. S. 380.

besondere auf den Einfluß aufmerksam, welchen der schon von Souverain zur Sprache gebrachte Platonismus auf dieselbe gehabt habe [11]). Um so mehr glaubte man sich berechtigt, es jedem frei zu geben, wie er es mit dem kirchlichen Dogma und der in ihm enthaltenen Lehre von der Gottheit Christi halten wolle: an eine bindende Auctorität dieser Lehre im Sinne der ältern protestantischen Theologen dachte man nicht mehr. Selbst solche Theologen, welche, wie G. F. Seiler [12]), die Frage, wiefern die Lehre von der Gottheit Christi dem Menschen zur Seligkeit nothwendig und nüzlich sey, zum Gegenstand einer besondern Untersuchung machten, um in einer Zeit, „da alles Toleranz predigt", an den ungemein großen Unterschied zwischen dem Indifferentismus, und einer liebreichen Nachsicht gegen die, welche von göttlichen Dingen anders denken, zu erinnern, und unter den Gründen, warum es höchst nöthig und nüzlich sey, die Gottheit Christi nach der orthodoxen Lehre zu erkennen, besonders hervorhoben, daß man ohne diese Einsicht in das Wesen der Gottheit zu keiner genauen Einsicht in das große Werk der Erlösung der Menschen gelangen könne, kamen zulezt doch wieder auf den Saz zurück: wenn nur die Wahrheit feststehe, es ist ein Gott, Jesus Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen,

---

11) Man vgl. besonders Gruner a. a. O. S. 77.: *Unde ea opinio, quae vult personas divinas in literis sacris patris et filii nominibus significari, ecclesiam invasit? Dicam plane. Ortum habuit ex libidine, effata scripturae sacrae interpretandi ex placitis philosophiae eclecticae, natae sub finem seculi primi Alexandriae in Aegypto, quae Platoni primas dabat.* Vgl. S. 115. Död. a. a. O. S. 352. Von der Wichtigkeit, welche man Souverain's Schrift und Ansicht beilegte, zeugt Löffler's Uebersezung vom J. 1782. Man vgl. die Vorrede zu derselben.

12) Ueber die Gottheit Christi, beides für Glaubige und Zweifler. 1775.

dann möge in den Nebenvorstellungen gleichwohl eine Verschiedenheit seyn, ein jeder Gerechter werde seines Glaubens leben [13]). In ernsterer Bedeutung scheint zwar Storr [14]) darauf zu dringen, daß die höchste Würde Christi, seine Gottheit im eigentlichen Sinne, niemand herabsezen könne, ohne die schuldige Verehrung ihm ganz zu verweigern, oder auf eine unrechte Art zu erweisen, und ohne dem ganzen wohlthätigen Einfluß, den er auf die Menschen gehabt habe und noch habe, dessen Wichtigkeit aber von der Würde seiner Person abhänge, an seinem Werth etwas zu benehmen, allein wenn auch Storr nicht auf dem Standpunct der alten protestantischen Dogmatik stund, und ausdrücklich bekannte [15]), daß im kirchlichen System nicht blos die Ausdrücke, sondern auch die Begriffe und die Bestimmungen der Lehrsäze zum Theil neu und der h. Schrift fremd seyen, auch nicht allen Ausdrücken und Redensarten, welche das kirchliche System mit der Schrift gemein habe, in beiden genau der nämliche Begriff entspreche, so konnte es um so weniger seine Absicht seyn, für seine auf rein exegetischem Wege, im steten Kampfe mit so vielen Schwierigkeiten und Einwendungen der Gegner, ermittelte Lehrweise denselben Anspruch auf ausschließliche Wahrheit zu machen, welchen die ältern Theologen in dem vollen Bewußtseyn geltend machten, daß sie nicht blos die schriftgemäße, sondern auch die kirchlich überlieferte und von den Symbolen der protestantischen Kirche anerkannte und bestätigte Lehre vortragen. Daß selbst die so oft gerühmte Orthodoxie eines Storr und der ihm zunächst stehenden Theologen nicht mehr die der guten alten Zeit war, daß sie wenigstens einen andern Character an sich trug, auch in ihrem Theile die im ganzen dogmatischen Bewußtseyn der

13) Seiler a. a. O. S. 320 f. 328. 356.
14) Doctr. chr. pars theor. S. 146.
15) A. a. O. Praef. S. IV.

Zeit erfolgte Krisis nicht unbezeugt lassen konnte, ist gerade an unsern Dogmen besonders deutlich daraus zu sehen, daß namentlich Storr recht absichtlich alle kirchlichen Ausdrücke und Bestimmungen vermied, und sich einzig nur an die Lehrweise der Schrift hielt. Nicht aus dem Bewußtseyn heraus, daß das vorgetragene System das der protestantischen Kirche ist, sondern nur als das Resultat der exegetischen Untersuchungen, wie sie jezt gerade gemacht worden sind, wird das ganze System aufgestellt. Das kirchliche Bewußtseyn, das die alten protestantischen Dogmatiker auf dem Boden der kirchlichen, mit der vollen Kraft der unfehlbaren Ueberzeugung einmüthig festgehaltenen, Lehre so stark gemacht hatte, war also auch in einem Storr nicht mehr vorhanden, und die natürliche Folge hievon war, daß auch in sein System des Individuellen und Subjectiven mehr oder minder sich einmischen mußte, in weit höherem Grade, als dieß bei dem so fest geschlossenen System der alten Dogmatiker der Fall seyn konnte. Als ein getreuer Ausdruck der alten Orthodoxie, wofür sie in der falschen Voraussezung der Stabilität des Dogma so oft gehalten wird, kann daher auch die Storr'sche Dogmatik nicht gelten.

Wie man sich jedoch zum kirchlichen Dogma stellen mochte, die Aufgabe und Schwierigkeit, um welche es sich handelte, blieb dieselbe, und wenn man Stelle für Stelle durch die genaueste Erörterung aller wichtigern Ausdrücke und die Widerlegung der entgegenstehenden Erklärungen den Saz, daß Christus nach der einstimmigen Aussage der neutestamentlichen Schriftsteller Gott im höchsten Sinn sey und heisse, festgestellt hatte, und es sich zugleich gestehen mußte, daß der Sohn, auch außer seiner Verbindung mit dem Menschen Jesus betrachtet, vom Vater auf eine Art unterschieden werde, die es nothwendig mache, nicht blos einen logischen, sondern einen reellen Unterschied anzuerkennen, so kam man noch immer zeitig genug bei der Frage an, die freilich

Manche auch ganz umgehen zu können meinten [16]), wie man sich diese beiden Säze zusammenzudenken habe? J. F. Flatt [17]) glaubte die Lösung der Aufgabe in der Formel zu finden: **Subjecta A et B ita ad se invicem referuntur, ut commune quidem idem numero C habeant, sed charactere quodam X inter se differant.** Man hat diese Formel den scharfsinnigsten Rechtfertigungsversuch für das Vereinbare der kirchlichen Lehre genannt [18]), der Scharfsinn besteht aber einzig nur darin, daß die Begriffe, deren Vereinbarkeit nachgewiesen werden soll, mit Buchstaben vertauscht sind; es ist daher keineswegs, wie man meinte, die Aufgabe gelöst, sondern nur die Aufgabe selbst in anderer Form wiederholt. Ob ich sage, Vater und Sohn haben das gemein, daß sie gleich Gott sind, sie sind aber auch nicht gleich Gott, weil sie verschiedene Personen sind, oder ob ich sage **A** und **B** sind = **C**, aber auch nicht = **C**, weil sie zugleich **X** sind, ist völlig einerlei, die Frage bleibt immer, wie 2 = 1 und zugleich nicht = 1 seyn soll. Auch das macht die Sache nicht aus, was man allein an der Formel aussezen zu müssen glaubte, daß sie mehr darauf hinauslaufe, daß das Gottseyn als Besiz darin erscheint; vielmehr sollte Gott als der Seyende gefaßt werden, und an ihm die Verschiedenheit ihre Stelle finden, statt daß die Unterschiedenen das Subject seyen, und Gott gleichsam das Einigende [19]). Es macht auch dieß nicht das Geringste aus,

---

16) Wie namentlich Morus, Epit. theol. chr. 1789. S. 60., wo *missis studiis nimiis definiendi*, d. h. ohne alle Rücksicht auf das, was hätte bewiesen werden sollen, sodann gleichfalls zum Practischen eingelenkt wird.

17) Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de deitate Christi sententia probatur et vindicatur. Gött. 1788. S. 91.

18) Steudel, Glaubenslehre S. 435.

19) Steudel a. a. O.

weil es völlig einerlei ist, ob ich sage, **C** ist = **A** und **B**, oder **A** und **B** sind = **C**. Solange das Gleichseyn mit **C** zugleich ein Nichtgleichseyn mit **C** seyn soll, wird die Sache nicht anders, wie man sie auch drehen mag. Der Erfinder der Formel selbst, welcher in ihr die beiden Principien der Identität und des Widerspruchs aufs schönste vereinigt sah, und durch sie die Annahme, daß in Gott etwas sey, was die Zahl der ihm in der natürlichen Theologie gegebenen Attribute nicht in sich begreife, so evident gerechtfertigt glaubte, daß er die philosophische Nachweisung eines Widerspruchs **a priori** für unmöglich erklärte [20]), wußte gleichwohl auf die Einwendung, es sey absurd, zwischen zwei Subjecten ein Verhältniß anzunehmen, das unter keine der sonst geltenden Kategorien der menschlichen Vernunft gebracht werden könne, keine andere Antwort zu geben, als nur diese: wenn man sich auch weder von der Einheit noch von der Differenz des Vaters und des Sohns eine positive Vorstellung machen könne, so könne doch auch nicht bewiesen werden, es sey ein Widerspruch gegen die Vernunft, sich die Sache so zu denken. Wenn man alles, was man sich positiv nicht denken könne, für unmöglich halten wolle, so verfahre man nicht anders, als wenn ein Blindgeborner den Gegenstand eines Gemäldes deswegen für falsch oder unmöglich erkläre, weil er sich keine anschauliche Vorstellung davon machen könne. Wer behaupte, daß es keine andern Arten von Verhältnissen gebe, als wie sie in der Sinnenwelt vorkommen, habe die höhere Philosophie noch nicht gekostet, und das rechte Bewußtseyn der Schranken der menschlichen Erkenntniß noch nicht gewonnen. Wenn uns nicht einmal die Natur der Dinge, die wir durch den innern oder äußern Sinn wahrnehmen, so bekannt sey, daß wir mit Bestimmtheit sagen können, es gebe nichts höheres als sie, so

---

20) Flatt a. a. O. S. 92.

könne man sich doch noch weit weniger darüber wundern, daß in der Natur Gottes, von dessen unendlichen Eigenschaften wir uns schon in der natürlichen Theologie keinen klaren Begriff machen können, auch ein Verhältniß gebe, das mit allem, was wir uns positiv denken können, nicht die geringste Aehnlichkeit habe [21]). Statt die Einsicht in das Wesen der Sache zu geben, gibt also die gerühmte Formel nur die Einsicht, daß die ganze Sache = X ist, und die ganze Rechtfertigung des der Voraussezung nach biblischen Lehrsazes läuft auf die aufs neue eingeschärfte Erinnerung hinaus, daß man sich an der Unbegreiflichkeit der Sache nicht stoßen dürfe. Auch Storr wußte nur dasselbe zu wiederholen. Die Unmöglichkeit einer positiven Bestimmung des Unterschieds zwischen Vater, Sohn und Geist könne keinen hinreichenden Grund abgeben, den Unterschied selbst, von dem uns die Bibel versichere, zu läugnen. Auch die sich selbst überlassene Vernunft führe uns ja auf solche Gegenstände, von denen wir zwar einsehen, daß sie sind, ohne jedoch im Stande zu seyn, sie selbst zu erkennen, außer in soweit, daß wir gewisse falsche Vorstellungen davon entfernen, und was die Sache nicht sey, bestimmen können, wenn wir gleich nie im Mindesten wissen, was sie denn sey. Wo sich ein wirklicher Widerspruch des Unterschieds der Personen gegen die Einheit des göttlichen Wesens zeige, da folge immer nur so viel, daß ein unrichtiger Begriff von dem inneren Unterschied in der Gottheit, oder vielleicht auch eine unrichtige Vorstellung von dem einigen göttlichen Wesen selbst zu Grunde liege [22]). Alles dieß ist allerdings nur das längst Gesagte, und insofern kaum der Erwähung

---

21) Flatt a. a. O. S. 94.

22) Doctr. chr. pars theor. S. 123. Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre. Aus dem Latein. von Süskind. 1794. Ueber den Zweck des Evang. Joh. S. 475.

werth, und doch liegt in der Art und Weise, wie es jezt gesagt wird, ein sehr wesentlicher Unterschied. Sagten die ältern Theologen dasselbe, so hatten sie auch den Muth, den Grundsaz, daß man sich selbst um den Widerspruch gegen die Vernunft nicht zu bekümmern habe, offen auszusprechen, und waren so consequent, einen Begriff von der Inspiration der Schrift aufzustellen, an welchem sich jeder Anspruch der Vernunft, für sich selbst etwas zu gelten, sogleich brechen mußte. Hier aber soll es ja nur als eine Schwäche der Vernunft angesehen werden, daß sie sich keine positive Vorstellung des fraglichen Verhältnisses machen kann, während doch dieses Verhältniß selbst einen mit mathematischer Evidenz nachweisbaren Widerspruch gegen die Vernunft enthält, einen Widerspruch, welcher in einem Zeitalter, in welchem das Vernunftwidrige dieser Lehre schon so vielfach ins Licht gesezt, und das Recht der Vernunft in Glaubenssachen so energisch geltend gemacht war, immer unerträglicher werden mußte. Und wenn man von dem alten Inspirationsdogma schon so vieles nachgelassen hatte, wie dieß doch auch bei Storr der Fall war [23]), welche Zumuthung war es an die Vernunft, von ihr zu verlangen, daß sie, sobald sie des in der Natur der Sache selbst liegenden Widerspruchs zwischen der Dreiheit der Personen und der Einheit des Wesens sich bewußt wurde, diesen Widerspruch nur auf ihre Rechnung zu nehmen habe, den objectiven Widerspruch also nur als einen subjectiven anerkennen sollte? Als ein blos subjectiver konnte

23) *Uno verbo*, sagt Storr (Doctr. chr. pars theor. S. 76.) zur Bestimmung des Begriffs der Inspiration oder der göttlichen Auctorität der Schrift, *sacrae scripturae judicio, dummodo vere illud factum esse constat, ut norma judicii nostri utamur oportet*, aber was ist es denn, wodurch das *judicium scripturae* als *vere factum constat?* Doch nur die Vernunft.

der Widerspruch nur dann genommen werden, als die Trinitätslehre in der Form, in welcher man sie nehmen zu müssen glaubte, als absolute Wahrheit schon feststund, wie konnte man dieß aber voraussezen, wenn der Schriftcodex nicht mehr das fest in sich geschlossene Ganze war, wofür er den ältern Theologen galt, wenn das ganze Bewußtseyn der Zeit schon jene kritische Stellung zur Schrift genommen hatte, welcher auch ein Storr sich keineswegs entzog? Hatte man also hier einen Widerspruch vor sich, über welchen man erst hinwegkommen mußte, welches Recht hatte man, ihn nur dem erkennenden Subject zuzuschieben, mußte man nicht vielmehr ebendaraus, daß das Subject in dieser Lehre nur einen Widerspruch erkennen konnte, schließen, daß die Lehre an sich einen Widerspruch enthalte, aber ebendeswegen auch nicht zum Inhalt der christlichen Offenbarung gehören könne, daß die Möglichkeit seiner Lösung, wenn man sie auch damals noch nicht einsah, wenigstens nur von der fortschreitenden kritischen Erforschung der Schrift erwartet werden könne? Es ist klar zu sehen, wenn schon die ältern Theologen, die sich ihrem Princip zufolge um den Widerspruch dieser Lehre gegen die Vernunft nichts bekümmerten, in eine Inconsequenz verfallen mußten, weil sie der Vernunft doch nicht alles Recht absprechen konnten, so muß diese Inconsequenz, je mehr man der Vernunft zuvor schon eingeräumt hat, nur als ein um so größerer Widerspruch erscheinen. Eine Zeit, welche das Princip der Kritik schon sosehr in sich aufgenommen hatte, wie die damalige, konnte an die Vernunft nicht mehr die Forderung machen, daß sie eine Lehre für objectiv wahr zu halten habe, die sich nur in einen unauflöslichen Widerspruch zum Bewußtseyn des denkenden Subjectes sezen konnte. Mag man daher Theologen, wie Storr, als die Stüzen der Orthodoxie in jener Zeit des beginnenden Unglaubens rühmen, es stellt sich an ihrer sogenannten Orthodoxie nur um so klarer heraus, wie der Proceß des Zeitbewußtseyns

auch sie in sein Nez hineingezogen hat, in das sie sich nur um so mehr verwickeln, je mehr sie sich desselben erwehren wollen, und ohne es zu wissen und zu ahnen, sind sie schon zu tief in dasselbe verflochten, als daß sie sich ihm entziehen und durch ihre Polemik etwas ausrichten könnten [24]).

Dasselbe eitle Bestreben, einer Zeit, die sich als das Zeitalter der Toleranz und Aufklärung, der Kritik und vernünftigen Religions-Ansicht ankündigte, ein Dogma aufdrängen zu wollen, dessen Widerspruch mit dem denkenden

---

24) Ganz unbefangen sagt Storr über den Zweck des Ev. des Joh. S. 474. in Beziehung auf die Trinitätslehre: „Ich bekenne, daß ich es am liebsten mit der subjectiven Vorstellung des Johannes halte, den der vollkommenste, beste, mit Gott vereinigte Mensch, durch welchen der Vater redete, beglaubigt hat, da hingegen die Vorstellungen des achtzehenten Jahrhunderts keine Beglaubigung für sich haben", wie wenn nicht auch die Storr'sche Ansicht vom Evangelium des Johannes eine durch die Vorstellungen des achtzehenten Jahrhunderts vermittelte wäre! So achtungswerth das Bestreben Storr's und seiner Schule ist, in jener Zeit der Neologie die objective Wahrheit des Christenthums aufrecht zu erhalten, so characteristisch ist bei dieser ganzen Schule nicht blos die Subjectivität ihrer Denkweise überhaupt, die sich auch in so vielen ganz singulären Ansichten und Erklärungen ausspricht, sondern auch ganz besonders der völlige Mangel des Bewußtseyns dieser Subjectivität. Andere, welche in derselben Zeit ihrer Subjectivität noch einen freieren Spielraum ließen, wollten dabei doch nur dem Zuge ihrer Zeit folgen. Hier aber haben wir eine Subjectivität, die gleichfalls die Farbe ihrer Zeit auf keine Weise verläugnen kann, aber zugleich mit dem Anspruch auftritt, daß wir ihre subjectiven Vorstellungen als die unmittelbare Objectivität des Christenthums selbst anzusehen haben. Dieß gehört hauptsächlich zum Charakteristischen der Storr'schen Schule. Wie viele Beiträge zu dieser Charakteristik gibt selbst noch die Steudel'sche Glaubenslehre!

Bewußtseyn auf keine Weise aufzuheben ist, zeigt sich bei einem andern Apologeten der orthodoxen Lehre von der Gottheit Christi, G. F. Seiler[25]). Storr und Flatt gaben, wenn auch nicht, wie die ältern protestantischen Theologen, einen objectiven Widerspruch der Trinitätslehre gegen die Vernunft, doch einen subjectiven zu, daß also die Vernunft diese Dreiheit der Personen und Einheit des Wesens, die an sich kein Widerspruch sind, sich nicht zusammendenken und zu einer vernünftigen Vorstellung vereinigen kann, demnach die menschliche Vernunft nur in dem Bewußtseyn ihrer Endlichkeit und Negativität, ihres Unvermögens, das Wesen Gottes an sich zu erkennen, sich des Widerspruchs gegen diese Lehre zu enthalten hat, Seiler aber nahm das noch Schwierigere auf sich, dieselbe der Vernunft nicht blos aufzudrängen, sondern sogar einleuchtend zu machen. Auf die Frage, ob diese Lehre keinen Widerspruch enthalte, auch der Vernunft gemäß sey, gibt Seiler unbedenklich die Antwort, daß sie einem festgestellten allgemeinen Grundsaz der Vernunft nicht widersprechen dürfe, wenn vernünftige Menschen sie glauben sollen. Der Saz, daß eine Sache nicht zugleich diese und eine andere seyn könne, daß ein Mensch kein Gott und Gott kein Mensch, ein Viereck nicht rund und ein Cirkel kein Viereck sey, dieser Saz sey eine Grundlage des menschlichen Verstandes; eine Religion, welche diese ewige Wahrheit umstürzen wollte, würde den Menschen der Vernunft berauben, und ihre eigene Göttlichkeit nicht beweisen können. Wie schwierig die Anwendung dieses Grundsazes auf die kirchliche Lehre ist, ist leicht zu sehen, aber ebenso leicht ist auch bei der Seiler'schen Vertheidigung dieser Lehre zu bemerken, wie wenig sie sich an den kirchlichen Begriff der Personen hält. Wenn auch zunächst von drei Subjecten, die die Eine unendliche, unveränderliche Substanz der Gottheit ausmachen, die Rede

25) Man vgl. S. 650. und die daselbst Anm. 12. genannte Schrift.

ist, so gehen bald genug die Subjecte in Realitäten über. Verschiedene Dinge oder Realitäten seyen in Gott, nicht aber verschiedene Dinge ausser einander. Ob denn je bewiesen worden sey, daß in einer einfachen Natur nicht verschiedene Realitäten seyn können? Jedermann gebe zu, daß etwas wissen, etwas wollen, etwas wirken, wahrhaftig verschiedene Fähigkeiten und Kräfte seyen. Die Gottheit werde deßwegen keine zusammengesezte Natur, weil sie dreierlei Arten von Kraft in sich habe. So seyen in der einigen Gottheit drei selbstständige Grundkräfte, ohne daß deßwegen aus ihrer Vereinigung ein zusammengeseztes Ding oder ein Körper entstehe [26]). Hiemit wäre das Räthsel schon gelöst, und man hätte sich nur dazu zu verstehen, daß an die Stelle der Subjecte oder Personen der kirchlichen Lehre bloße Kräfte gesezt werden, die Vernunft aber hätte unstreitig nichts dagegen einzuwenden, da nichts natürlicher ist, als daß einem und demselben Subject mehrere Kräfte oder Eigenschaften zukommen. Allein wie zuvor die Subjecte zu Kräften geworden sind, so werden nun wieder die Kräfte zu Subjecten, und die Vernunft sieht sich sogleich wieder um das ihr kaum gemachte Zugeständniß gebracht, indem sie auf die Instanz, daß solch eine Art der Existenz, da drei Subjecte eine Substanz ausmachen, sich doch nicht in der ganzen Natur finde, wieder an ihre Endlichkeit, die Beschränktheit ihrer Erkenntniß der Natur, erinnert wird. Endliche denkende Subjecte können freilich nicht vollkommen zu einer Substanz verbunden werden, daß aber dieß auch in der unendlichen Substanz nicht stattfinden könne, sey ein durchaus unrichtiger Schluß. Ebendamit kehrt auch der Zweifel wieder, ob auf diese Art nicht drei Geister in Gott sind? „Denn", könnte man sagen, „der Vater ist ein Subject, das Verstand hat, der Sohn auch, und was von diesem gilt, nimmt man ebenso vom

26) A. a. O. S. 86 f.

heiligen Geist an, folglich sind drei denkende Subjecte da, folglich drei unendliche Geister, folglich müßte die Allwissenheit dreimal in drei Subjecten existiren, oder, welches einerlei ist, der unendliche Verstand wäre mehr als einmal da. Das ist doch wohl ein Widerspruch" [27]). Auch dieser Widerspruch findet seine Erledigung in der Endlichkeit der menschlichen Vernunft. Daß in einer menschlichen Seele nicht mehr als eine Reihe von Ideen stattfinde, komme daher, daß sie nur Ein Subject sey, in Gott seyen drei Subjecte, also drei Reihen von Vorstellungen, die zusammen das ausmachen, was wir den unendlichen Verstand nennen, der unendliche Verstand existire also nur einmal in der ewigen Substanz, oder Gottheit. Alle wirklichen oder möglichen Dinge können auf drei verschiedene Arten gedacht werden, der Vater übersehe alles auf die erste Art, der Sohn alles auf eine gewisse Weise, die durch die erste bestimmt werde, der heilige Geist alles auf eine Weise, die durch die beiden ersten bestimmt werde, diese drei Reihen von Vorstellungen seyen auf das allergenaueste verbunden, aus ihnen entspringe der Eine ewige Rathschluß, auf welchen der Zustand aller endlichen Dinge sich gründe, sie äussern sich alle durch eine und dieselbe wirkende Kraft, und machen den nur einmal existirenden Verstand der ewigen Gottheit aus. Es seyen also keine drei Geister, weil kein dreifacher Verstand in drei ausser und neben einander befindlichen denkenden Substanzen vorhanden sey [28]). Bei diesem

---

27) A. a. O. S. 103.

28) A. a. O. S. 105. Sehr anschaulich macht Seiler die Sache durch folgendes Gleichniß: „Wie? wenn drei vollkommene Mathematiker am hellen Tage eine große gläserne dreieckigte Pyramide gerade unter die Sonne stellten und von den drei Seiten die Strahlen der Sonne und der Farben in derselben aus diesem dreifachen Gesichtspuncte bemerkten. Ein jeder dieser Männer durchschaute diese Pyramide, ein jeder aber

steten Ineinanderfließen der Kräfte und Subjecte, der Geister und der Vorstellungen, wobei ganz willkürlich davon abstrahirt ist, daß jedes Subject, wenn es anders ein wahres, denkendes Subject seyn soll, auch seinen eigenen Verstand, oder sein eigenes Selbstbewußtseyn haben muß, ist es keine große Sache, alle Einwendungen zu widerlegen. Auch die Einwendung, welche Töllner [29]) als die erheblichste geltend gemacht hat, die jedoch die gewöhnlichste ist, da sie nur das in der kirchlichen Lehre angenommene Verhältniß ausspricht, daß Vater, Sohn und Geist drei unterschiedene Personen, jede also auch eine besondere, mit Verstand begabte, Substanz, und auch wieder nicht drei unterschiedene Personen seyn sollen, wird von Seiler ohne alle Schwierigkeit durch die dreifache Instanz beseitigt: 1. es sey falsch, daß jede Person eine besondere Substanz sey, sie sey nur ein Subject in der unendlichen Substanz; 2. es sey falsch, daß in der Gottheit ein dreifacher Verstand seyn müsse, es sey nur eine dreifache Reihe von Ideen, von welchen die eine durch die andere so bestimmt werde, daß sie zusammen den unendlichen Verstand ausmachen, woraus eine dreifache Neigung zu allem Guten und die ewigen Rathschlüsse entspringen; 3. es sey falsch,

---

von einer andern Seite; die Sammlung aller ihrer Vorstellungen machte die ganze Erkenntniß aus, die sie auf eine sehr vollkommene Weise erlangen. So die drei Subjecte in Gott. Der Vater übersieht alles, der Sohn und der Geist übersehen alles, die Sammlung aller Vorstellungen ist der unendliche Verstand, und dieser bestimmt die einmal vorhandene unendliche Kraft." Wie klar und anschaulich sieht man hier in das Wesen der Sache hinein! Daß der Verstand die Sammlung aller Vorstellungen, also das Gemeinsame, ist, die drei Subjecte, jedes für sich, keinen Verstand haben, ein Subject also auch ohne Verstand existiren kann, scheint diesem Apologeten eine sich von selbst verstehende Voraussezung zu seyn.

29) Theol. Unters. I. S. 29.

daß jede Person ihre besondere Wirklichkeit habe, die drei Subjecte in der Gottheit seyen nicht ausser und neben einander da, sie wirken gemeinschaftlich mit unendlicher Kraft, so sey nur Eine ewige Substanz [30]). Ein besonderes Ver-

30) Denselben Einwurf hat Taylor (vgl. Britt. theol. Magazin I. Bd. 4. St. 1770. S. 111.) in folgender Form, die jedoch auch nichts Neues enthält (man vgl. z. B. Th. II. S. 694.) vorgebracht: „Der eigenthümliche Character, den jeder der zwei Personen, Vater und Sohn, hat, muß eine Vollkommenheit seyn, folglich fehlt dem Vater und dem Sohn eine Vollkommenheit; keiner von beiden kann also ein unendlich vollkommenes Wesen, d. h. Gott seyn. Darauf antwortet Flatt (De deitate Christi S. 97.): „Nehme man den Ausdruck: göttliches Wesen im weiteren Sinn, so daß in demselben die sogenannten persönlichen Charactere begriffen sind, so sey es für sich klar, daß alle drei Personen Ein göttliches Wesen, Eine Gottheit, ausmachen. Verstehe man aber unter dem göttlichen Wesen den Inbegriff von Merkmalen und Eigenschaften, welche die natürliche Theologie der Gottheit oder dem höchsten Wesen beilegt, ohne daß die persönlichen Charactere dazu gehören, so werde dieser Begriff allen drei göttlichen Personen beigelegt, und da sich nun nicht beweisen lasse, daß der eigenthümliche Character, welcher jeder von diesen drei Personen zukommt, eine geringere Vollkommenheit sey, als der eigenthümliche Character der beiden andern, so folge auch nicht, daß die eine unvollkommener sey als die andere, oder daß eine dieser drei Personen die göttliche Vollkommenheit nicht im höchsten Grade besize." Diese Antwort ist um nichts besser als die Seiler'sche auf Töllner's Einwurf. Es ist in ihr schon das Moment des Einwurfs ganz verfehlt, denn nicht das ist das Moment, daß die Vollkommenheit des Einen geringer ist als die des Andern, sondern daß die Vollkommenheit des Einen eine andere ist, als die des Andern, jeder also bei aller sonstigen Vollkommenheit ein Minus hat, das von seiner absoluten Vollkommenheit, d. h. derjenigen, in welcher das Wesen der Gottheit besteht, in Abzug gebracht werden muß.

dienst glaubt sich der scharfsinnige Seiler um die Lehre von der Gottheit Christi noch durch eine richtigere Bestimmung des Verhältnisses des Vaters und Sohns zu erwerben. Ein Hauptfehler scheint es ihm nämlich zu seyn, daß unsere Theologen sich in dieser Materie sehr oft des Ausdrucks bedienten: der Sohn sey von dem Vater entsprungen. Sosehr man auch dagegen protestire, man wolle den Sohn in keine vom Vater dependente Creatur verwandeln, so scheine es doch vielen ein sicheres Merkmal der Dependenz zu seyn, wenn man seinen Ursprung einem andern zu danken habe. Das Erträglichste, was man gesagt habe, sey, der Vater theile dem Sohn bei der Zeugung von Ewigkeit dasselbe göttliche Wesen mit; und wenn man diesen Gedanken nur recht verstehe, so werde man allerdings die Wahrheit der Sache darin finden. Ein menschlicher Vater und sein Sohn existiren ausser und neben einander, dieß folge aus ihren nothwendigen Schranken. Die Seele eines menschlichen Sohns habe ihre Existenz nicht vom Vater, die Theile, aus welchen der Leib des Sohns zusammengesezt sey, haben die Existenz nicht vom Vater, also ein menschlicher Vater enthalte in sich keineswegs den Grund der Existenz derjenigen Kräfte, welche die Natur des Sohns ausmachen. Dieß sey ein merkwürdiger Umstand, der in der Erklärung des Geheimnisses behutsam zu gebrauchen sey. Der göttliche Vater enthalte also nicht in sich den Grund der Existenz derjenigen Kräfte, welche die Natur des Sohns ausmachen. Der ewige Sohn habe den Grund seiner Existenz nicht ausser sich, sonst wäre er kein Subject in der nothwendigen Substanz, und könnte auch nicht Gott genannt werden. Allein ein menschlicher Vater enthalte in sich den ersten und vornehmsten Grund, warum die Theile und Kräfte, aus denen die Natur des Sohns besteht, gerade auf diese und keine andere Weise da seyen. Eben also in der Gottheit. Der Vater enthalte in sich den Grund, warum der Sohn die ewige

Kraft gerade auf diese und keine andere Weise besize. Und das sey die Zeugung. Alles demnach, was sich von dieser Sache mit wenigen Worten sagen lasse, sey: In Gott sind Vater und Sohn zwei Subjecte, beide von Ewigkeit, beide so, daß sie den Grund ihrer Existenz in sich selbst haben, aber sie stehen mit einander in einem solchen Verhältniß, daß in dem ersten Subject der Grund liegt, warum das andere, der Sohn, die ewige Kraft gerade auf diese und keine andere Weise besizt. So könne man nun nicht sagen, der Sohn müsse den Grund seiner Existenz in dem Vater haben, und könne daher nicht Gott seyn. Dieser große Zweifel, welcher bei jeder andern bisher bekannten Erklärung der Zeugung des Sohns fast unvermeidlich gewesen sey, falle nun von selbst hinweg. So könne man auch nicht sagen, der Sohn müsse vom Vater dependent, folglich nicht der höchste Gott seyn. Denn der Sohn besize die unendliche Kraft und Gottheit gleich dem Vater, er habe den Grund seiner Existenz in sich selbst, er sey also, was das Daseyn anlange, selbst Gott, ein Subject des selbstständigen Wesens. Nur allein ein gewisses Verhältniß bleibe, wodurch er vom Vater verschieden sey. Die Art des Daseyns, die Subsistenz des Sohns werde durch den Vater bestimmt, daraus folge nicht, daß der Sohn als eine von einem andern abhängende Natur anzusehen sey. Nun werde doch, meint Seiler, die Vernunft gegen diese Lehre nichts mehr zu sagen haben. Da die drei Subjecte in der Gottheit wirklich von einander unterschieden seyen, so befinde sich der Sohn in einem solchen Verhältniß gegen den Vater, daß die Art und Weise, wie er existire und wirke, ihren Grund in dem Vater habe; daß der Vater alles durch ihn wirke, dieß Verhältniß sey keine Unvollkommenheit, weßwegen der Sohn in die Reihe der Geschöpfe zu sezen wäre. Nein! er sey und bleibe ein Subject in der ewigen unveränderlichen Substanz, ob er gleich nicht das erste, sondern das andere Subject in derselben sey.

Die einzige Schwierigkeit, die sich hier finde, sey freilich noch, ob drei Subjecte in der ewigen Substanz seyn können. Wer denn aber die Unmöglichkeit dieser Sache bewiesen habe, oder wer sie beweisen werde? Deßwegen aber, weil man nicht ganz vollkommen deutlich machen könne, wie diese Subjecte eine Substanz ausmachen, läugnen, daß es so sey, sey ein Schlußfehler, dessen sich ein jeder Philosoph doch wohl schämen werde [31]).

Ist dieß das Resultat des ganzen, mit so großer Anstrengung und mit einem so lebhaften Bewußtseyn der Nothwendigkeit der Sache unternommenen, Versuchs der Vertheidigung der orthodoxen Lehre von der Gottheit Christi, so kann es in der That als etwas höchst Ueberflüssiges erscheinen, solange bei ihr zu verweilen. Allein wir haben es hier nicht blos mit G. F. Seiler zu thun, welcher unstreitig nicht gerade in die Reihe der hervorragendsten Theologen gehört, sondern vielmehr mit der Periode, deren Repräsentant er so gut als irgend ein anderer seiner Zeitgenossen ist, ja nur um so mehr, je argloser er sich in seiner Weisheit ergeht, je selbstgefälliger er sich der Früchte seines Scharfsinns erfreut und je erfüllter von dem Bewußtseyn der Wichtigkeit seiner Aufgabe und seiner Stellung in der Zeit er ist [32]). Ein bo-

31) A. a. O. S. 115—130.

32) Man vgl. in dieser Hinsicht die Vorrede zur Seiler'schen Schrift, die ein ächter Reflex des Zeitbewußtseyns ist: „Weder meine Schriften, noch mein Betragen werden mir hoffentlich je den Namen eines untoleranten Theologen zuwege bringen. Ich weiß, was ich andern Menschen, meinen Brüdern, sie seyen Christen oder Juden, Muhamedaner oder Unglaubige, schuldig bin. Allein ich bin auch davon lebendig überzeugt, daß es der christlichen Religion durchaus nicht gleich viel sey, ob unser Mittler für ein Geschöpf, oder ob er für ein zur höchsten Gottheit gehöriges Subject gehalten werde. Denn diese Fragen bleiben doch allemal sehr wichtig: Ist die christli-

denloseres, aller Bestimmtheit der Begriffe, aller Consequenz des Denkens in höherem Grade ermangelndes Raisonnement kann es kaum geben. Fragen wir aber nach dem Grunde dieses Mangels an aller Haltung, dieses steten Ueberspringens von einem Standpunct auf einen andern, dieses hin und her Schwankens zwischen entgegengesezten Ansichten, die sich auf keine Weise vereinigen lassen, worin anders kann er gefunden werden, als darin, daß man von dem Boden der alten kirchlichen Theologie abgekommen war, und doch dieselbe Sache mit ihr führen wollte, daß man die Resultate festhalten zu können glaubte, während man die Prämissen fallen ließ, die sie zu ihrer nothwendigen Voraussezung hatten, daß man jezt vorzugsweise darauf ausging, alles der Vernunft zurecht zu machen, und mit dem vernünftigen Denken in Einklang zu bringen, ohne zu bedenken, daß die Lehrsäze, um die es sich handelte, mit dem Interesse der Vernunft längst nichts mehr zu thun haben wollten, daß man weder zur kirchlichen Lehre noch zu der Vernunft das rechte

---

che Religion vernünftig, oder enthält sie Lehren, welche den ersten Grundsäzen aller wahren Religion widersprechen? soll durch die christliche Religion die Abgötterei auf Erden vertilgt oder ausgebreitet werden? Diese Fragen sind höchst wichtig, und hier muß man eine Partei ergreifen. Man kann die Sache nicht an ihrem Orte dahingestellt seyn lassen. Ist unser Mittler ein bloßes veredeltes Geschöpf, so sind die nicht viel besser als Gözendiener, welche ihm gottesdienstliche Ehre erzeigen. Ist er Gott, so rauben ihm diejenigen seine Ehre, welche denselben in die Reihe der Creaturen herabsezen. Ist die Lehre von der Dreieinigkeit der Vernunft zuwider, so muß sie endlich aus unsern Lehrbüchern weichen." So entschieden will selbst ein Seiler die Sache im Interesse der Vernunft zum Abschluß bringen, weil sie am allerwenigsten denen gleichgültig seyn könne, die dazu berufen seyen, die Wahrheit, wie sie dieselbe erkennen, zu lehren und zu vertheidigen.

entschiedene Vertrauen hatte, indem man einerseits die kirchliche Lehre aufklären und vernünftig machen wollte, andererseits doch wieder die Vernunft herabsezte, und sie immer wieder auf die Schranken ihrer Endlichkeit, die Unvollkommenheit ihres Wissens, den ihr nothwendigen Respect vor dem Geheimniß verwies, daß man mit Einem Worte zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung auf eine Weise getheilt war, die nur als der vollkommene Ausdruck der Halbheit zu prädiciren ist? Alles dieß kommt in einem Seiler nur zur klaren Anschauung, und jede Vergleichung zwischen einem solchen Theologen und den großen lutherischen Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts, namentlich einem Quenstedt, kann nur zum entschiedenen Vortheil der Leztern ausfallen. So wenig auch ihr System seinem materiellen Inhalt nach jezt noch einen ernstlichen Anhänger und Vertheidiger finden kann, weil es ja auch nichts anderes als das Product seiner Zeit war, so muß man doch gewiß gestehen, daß, sobald nur gewisse Voraussezungen zugegeben sind, das Ganze Haltung, Consequenz und Einheit hat, und ebendeßwegen in ihm auch ein Bewußtseyn seiner absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit sich ausspricht, welchem gegenüber jene Theologen aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts unendlich arm und matt erscheinen. Hier ist Alles mit der vagesten Willkür ins Unbestimmte auseinandergefahren, nirgends zeigt sich ein fester, geschlossener Mittelpunct, keine Einheit und Haltung, nichts Absolutes, kein starkes, positives Gesammtbewußtseyn, überall nur die Subjectivität eines Ich, das nur darum, weil es dieses bestimmte Ich ist, es so gerade am besten zu machen und den Nagel auf den Kopf zu treffen meint.

Je genauer man die eigenthümliche Gestaltung der protestantischen Theologie in unserer Periode ins Auge zu fassen sucht, desto mehr muß man sich überzeugen, daß selbst solche Theologen, wie Storr, auf einem von der ältern Lehrweise

wesentlich abweichenden Standpunct stunden. Ich habe schon an einem andern Orte[33]) gezeigt, wie bei den Theologen unserer Periode das Menschliche der Person Christi der durchaus vorherrschende Gesichtspunct war, und wie sich socinianische Elemente selbst in der Storr'schen Lehre von der Versöhnung nachweisen lassen. Es läßt sich dieß sowohl bei der Lehre von der Person Christi als bei der Trinitätslehre, welche beide Lehren auf dem Standpunct dieser Theologen gar nicht getrennt werden können, weiter verfolgen, zum deutlichen Beweis, wie falsch die gewöhnliche Voraussezung ist, daß solche Theologen, wie namentlich Storr, unberührt von der Neologie ihrer Zeit, die reinen Träger und Bewahrer der orthodoxen Lehre gewesen sind. Aecht socinianisch ist bei Storr eben dieß, daß sein Standpunkt für die Trinitätslehre durchaus die Lehre von der Person Christi ist. Die ältern protestantischen Theologen nahmen die Trinitätslehre mit der Lehre von Gott überhaupt zusammen, und wenn sie, um auf die Lehre von der Trinität zu kommen, zwischen innern und äußern Thätigkeiten Gottes unterschieden, so war doch hiemit eine bestimmte Beziehung der Trinitätslehre zu der absoluten Idee Gottes gegeben. Bei Storr aber fehlt für die Trinitätslehre jeder objective Anknüpfungspunct an die Idee Gottes, wie schon aus der Stellung zu sehen ist, welche er jener Lehre in seinem dogmatischen System gegeben hat. Da ihm die Lehre von der Person Christi nur eine specielle Bestimmung der Lehre von der Vorsehung ist, so läßt er die Lehre von der Trinität auf die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung folgen. Er motivirt dieß durch die Bemerkung, durch die auf die Person Christi sich beziehenden speciellen Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung sey über das Wesen Gottes einiges bekannt gemacht worden, was sich aus der Schöpfung und allgemeinen Vorsehung nicht

33) Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 545.

erkennen lasse. Da diese neuen Aufschlüsse hauptsächlich in den Aussagen Jesu über die höhere Würde seiner Person enthalten sind, so ist es demnach durchaus der Standpunct der Person Christi, von welchem aus die Trinitätslehre aufgefaßt wird. Am auffallendsten weicht daher Storr von den ältern Theologen darin ab, daß bei ihm von einem an sich seyenden Sohn Gottes gar nicht die Rede ist, der Begriff des Sohnes bei ihm nicht in die Lehre von der Trinität, sondern nur in die Lehre von der Person Christi gehört. Sohn Gottes, sagt Storr mit den Socinianern, ist der Mensch Jesus theils wegen seiner übernatürlichen Geburt, theils wegen der ihm zukommenden höheren göttlichen Würde, der Unterschied ist nur, daß diese göttliche Würde von den Socinianern vorzugsweise in die mit der Auferstehung beginnende Verherrlichung, von Storr aber in die eigenthümliche Verbindung mit dem Logos, vermöge welcher Jesus sich sogar eine vorweltliche Existenz zuschreiben konnte, gesezt wird [34]). Bei näherer Betrachtung verschwindet jedoch auch diese Differenz mehr und mehr. Wird Christus Präexistenz und vorweltliche Existenz zugeschrieben, so fragt sich hauptsächlich in welchem Sinne der Logos genommen wird, in welchen das Princip dieses übermenschlichen Seyns zu sezen ist. Die Socinianer verstunden unter dem Logos das Wort Gottes, oder den Urheber des Wortes, sofern der abstracte Begriff statt der concreten Person gesezt ist. Auch nach Storr ist der Logos der Sprecher (interpres) Gottes, oder der von ihm gesandte Lehrer, das Wort Gottes. Nicht aus der gnostischen, sondern der hebräischartigen apokalyptischen Sprache sey der Name ὁ λόγος, der Lehrer, entlehnt, wie auch die Socinianer besonders an die Stelle Apok. 19, 13. erinnerten. Johannes nenne das Subject, von welchem er etwas anderes behaupten wollte, als die Gegner, welche er

34) A. a. O. S. 223.

nach der Storr'schen Ansicht bestreitet, schlechthin den Lehrer und sage im Eingang seines Evangeliums: „Der bekannte Lehrer (an welchen ein Leser seines Lieblings zuerst denken müsse, und über welchen auch unter Johannisjüngern und Cerinthianern so viel gesprochen worden sey) war am Anfang der Dinge schon bei Gott und Gott selbst, und diese am Anfang bei Gott gewesene Person wurde Mensch und konnte eben um deßwillen, weil sie lange vorher bei Gott war, Herrlichkeit zeigen und von Gott lehren, wie sonst niemand, der göttliche Lehrer und der Gesandte Gottes κατ᾽ ἐξοχὴν seyn, für den sie schon in der Offenbarung 19, 13. erklärt ist" [35]). In dieser Storr'schen Ansicht vom Logos kann man nur eine sehr unnatürliche Combination der orthodoxen und der socinianischen Lehre sehen, deren heterogene Bestandtheile sich nothwendig wieder von einander ablösen und zulezt nur die socinianische Lehre als die wesentliche Grundlage stehen lassen. War in Christus „etwas Höheres, das lang vor seiner Empfängniß existirt hat, über alle Geschöpfe erhaben war, und vor ihrem Daseyn in einer besondern Verbindung mit Gott stund" [36]), so bleibt völlig unerklärt, warum dieses Höhere oder der Logos, seinem substanziellen Begriff nach als Lehrer gedacht werden soll. Lehrer war Christus doch nur seinem menschlichen Seyn und Wirken nach, nur auf sein eigentliches Lehramt geht der Begriff des Lehrers, soll er nun auch schon als Logos seinem eigentlichen Begriff nach der Lehrer gewesen seyn, so drängt sich nothwendig immer wieder die Ansicht auf, er sey nur in Beziehung auf sein wirkliches Lehramt als Logos prädicirt worden, und die socinianische Exegese wird daher wenigstens in der Hauptsache immer wieder gegen die Storr'sche Recht behalten. Auch kehren bei der Storr'schen Ansicht, wenn der Logos als Lehrer

35) Ueber den Zweck der ev. Gesch. des Joh. S. 49 f.
36) A. a. O. S. 437.

ein für sich bestehendes göttliches Subject gewesen seyn soll, sogleich alle jene Schwierigkeiten in Ansehung der Subjects-Identität der Person Christi wieder, welche die Socinianer durch ihre Lehre von der Person Christi beseitigen wollten. Denn wer soll das eigentliche Subject der Person Christi gewesen seyn, jener göttliche Lehrer, der Logos, oder der Mensch Jesus, welcher doch nur der schlechthin abhängige Schüler des Logos gewesen seyn könnte, obgleich er als das eigentliche Subject auftritt? Storr hat sich hierüber gar nicht erklärt, aber es zeigt sich auch hier nur die völlige Zusammenhangslosigkeit seiner Ansicht [37]. Hat man einmal, wie dieß offenbar bei Storr der Fall ist, sich sosehr auf den Standpunct der menschlichen Person Christi gestellt, und ebendamit den Socinianern so viel zugegeben, so steht ein Wesen, wie der Logos als Lehrer nach der Storr'schen Ansicht gedacht werden muß, als ein höchst überflüssiges Mittelglied zwischen Gott und dem Menschen. Nur exegetische

---

37) Das Unnatürliche der Storr'schen Ansicht zeigt sich besonders in folgenden Säzen (Doctr. chr. pars theor. S. 225.): *Homo* (σάρξ), *qui versatus fuerat cum apostolis et de invisibili Deo coram exposuerat*, μονογενὴς παρὰ πατρὸς, ὁ μονογενὴς υἱὸς *est, quia* λόγος θεὸς *evaserat homo, quia is, qui fuerat apud patrem, et Deus erat, voluerat, homo factus, de Deo oretenus exponere.* Nach diesen Säzen kann das eigentliche Subject nur der Logos gewesen seyn, aber wie verhält es sich dann mit dem menschlichen Subject, welchem doch auch das *exponere* zugeschrieben wird? Das Einfachste ist allerdings, über solche Fragen mit Stillschweigen hinwegzugehen, aber die alten Dogmatiker erscheinen gewiß auch darin achtungswerther, daß sie, wenn einmal die Sache so seyn soll, in alle Schwierigkeiten derselben eingegangen sind, und sie nach ihrer Weise zu lösen gesucht haben. Hier dagegen zeigt sich nur wieder jene Halbheit, die das Interesse der Orthodoxie verfechten will, ohne den dazu nöthigen Muth zu haben.

Rücksichten, welche jedoch ihre Bedeutung auch nur auf dem eigenthümlichen Standpuncte Storr's haben, können zu einer solchen Vorstellung bestimmen, die abgesehen davon durchaus kein theoretisches Interesse hat, und nichts enthält, was nicht an sich schon in der Idee der besondern Verbindung, in welcher Jesus als Mensch mit Gott stund, begriffen wäre [38]). Wesentlich ist Christus nach Storr, wie nach den Socinianern, nichts anderes, als ein göttlicher von Gott auf ganz besondere Weise legitimirter Gesandter. Soll daher mit diesem Gesandten noch der Begriff einer höheren göttlichen Würde verbunden werden, so muß dieß erst besonders motivirt werden, wie dieß sowohl von Storr als den Socinianern geschehen ist. In der Lehre der Socinianer kommt, wie schon gezeigt worden ist, alles darauf hinaus, daß es den Menschen besonders wünschenswerth und nüzlich erscheinen muß, in dem Menschen Jesus einen zum Gott erhobenen Menschen zu haben, weil sie ohne diese Voraussezung nicht die volle Gewißheit ihrer Seligkeit haben könnten. Ein subjectives

38) Man vgl. in dieser Hinsicht, was Storr (Doctr. chr. pars theor. S. 224.) sagt: *Alia caussa* (neben der ersten, daß Jesus *non ex humano patre ortus*), *quamobrem hic homo dicatur filius Dei, ea est, quod pater in eo inesse voluit divinam perfectionem suam, dum carissimus patri, eidemque conjunctus ita, ut ipse sit Deus, creator et stator universi, cum homine Jesu se conjungere voluit, quemadmodum Deus cum nullo homine et nulla utique re creata conjunctus est.* Weiß man von diesem *carissimus* gar nichts anderes zu sagen, als daß er Gott selbst ist, so ist es in der That völlig gleichgültig, ob die Verbindung Jesu mit Gott durch ihn vermittelt wird, oder nicht, die höchste göttliche Vollkommenheit kann in dem einen Fall wie in dem andern in ihm seyn. Storr selbst bezeichnet daher das Göttliche der Person Christi einfach als *conjunctio cum Deo.*

Interesse derselben Art liegt der Storr'schen Theorie von der Person Christi zu Grunde, nur wird der Nuzen, Jesum als Gott zu wissen, nicht unmittelbar in die Gewißheit der Seligkeit, sondern in die Gewißheit der für den Zweck der Seligkeit gegebenen göttlichen Offenbarung gesezt. Ein nicht unbeträchtlicher Vortheil des Glaubens an den Sohn Gottes scheint es Storr zu seyn, daß dadurch unsere Ueberzeugung von dem Ansehen des göttlichen Gesandten überhaupt desto mehr Festigkeit erhält. Alle Fragen, die man bei andern Gesandten Gottes aufwerfen könne, ob sie den ausserordentlichen Beistand Gottes gerade zu der Zeit, als sie dieses oder jenes sprachen oder schrieben, und in welchem Maaße sie ihn genossen haben, ob er blos auf gewisse Hauptbegriffe eingeschränkt gewesen sey, oder sich auch auf Einkleidung und Vortrag der Gedanken erstreckt habe u. s. w., fallen bei diesem über alle andern erhabenen Gesandten Gottes hinweg, welcher mit einer übermenschlichen Weisheit in einer persönlichen Verbindung stund, folglich niemals ohne diesen höheren Beistand war, oder sprach oder handelte. Wer demnach Jesu Versicherungen von seiner Person, die so ganz bestimmt durch seine Wunder bekräftigt seyen, als wahr annehme, bei einem solchen werden ebendarum auch alle übrigen Aussagen Jesu ohne einige Ausnahmen ein gerechtes Vorurtheil des Ansehens für sich haben, weil der erste Geist, was das Höhere in Jesus auch nach der cerinthischen und arianischen Vorstellung sey, viele Dinge wissen müsse und glaubwürdig versichern könne, in denen wir von Rechtswegen auch dem einsichtsvollsten Sterblichen auf sein Wort nicht trauen würden. Erkenne man das Höhere in Jesu vollends als die Gottheit selbst, oder glaube man Jesu Aussagen von sich so vollständig, daß man das Höhere in ihm als Eins mit dem Vater, und also wegen der persönlichen Vereinigung des Menschen Jesu mit diesem Höhern alle Worte Jesu als Worte betrachte, die den vollkommensten Beifall des Allwissenden haben, so werde

man in alle seine Aussagen ein volles uneingeschränktes Vertrauen sezen müssen. Erkenne man aber die Reden Jesu als einen durchaus zuverlässigen und schlechterdings untrüglichen Erkenntnißgrund, so wisse man wenigstens, woran man sich zu halten habe, wenn man je bei einzelnen Aeusserungen eines Apostels von dem Zweifel beunruhigt werden sollte, ob sich die hohe Glaubwürdigkeit, welche den Aposteln nach Jesu eigener unfehlbarer Versicherung zukomme, auch bis auf jene Ausdrücke oder einzelne Gedanken erstrecke. Von der höchsten Stufe der göttlichen Offenbarungen sehe man wohl die übrigen in ihrem vollen Lichte. Da ferner unser Glaube an Gott und an die Ewigkeit, oder unsere Religion mit dem Glauben an die göttliche Offenbarung seine beträchtlichste Stüze verlieren würde, so müssen wir uns um so mehr in Acht nehmen, daß wir nicht durch unsere Behandlung der Aussagen Jesu von seiner Person* unsern Glauben an die göttliche Offenbarung in Gefahr sezen, oder Andere um den Glauben an das Evangelium überhaupt bringen. Bei den meisten Menschen gründe sich der Glaube an die Wahrheiten der natürlichen Religion auf das Ansehen Christi und der Apostel, aber selbst dem Philosophen werde es öfters wohl thun, wenn er seine wahrscheinlichen Vermuthungen durch die Offenbarung bestätigen könne. Die Beweise für das Daseyn Gottes a priori thun ohnedieß einem beträchtlichen Theil der Philosophen selbst keine Genüge, und wenn sie auch einem oder dem andern evident scheinen, so ermüden sie wenigstens, statt daß sie beleben sollten. Aber auch der allgemeine faßliche und mehr interessirende Schluß aus dem Daseyn einer nach weisen und guten Absichten eingerichteten Welt auf das Daseyn eines weisen, guten und mächtigen Urhebers und Regierers gründe sich auf eine Induction, die wir nicht vollständig machen können. Niemand könne die Weisheit in einem solchen Maaße zu besizen glauben, daß er irgend eine Stüze seines Glaubens an Gott und die Ewigkeit als über-

flüssig wegwerfen könnte [39]). Als Stüze des Glaubens betrachtet daher Storr durchaus die Lehre von der Gottheit Christi. Gott hat sich als Vater und Sohn geoffenbart, nicht weil es, wie die ältern Theologen lehrten, an sich ein nothwendiger Grundartikel des seligmachenden Glaubens ist, daß Gott der dreieinige ist, sondern nur deßwegen, weil dadurch der Glaube an die Auctorität Jesu, als eines göttlichen Gesandten, verstärkt wird, seine Auctorität dadurch erst für den Menschen zur absoluten wird. An sich hat Jesus schon als göttlicher Gesandter absolute Auctorität, weil aber, wenn dieser Gesandte nicht zugleich als die Gottheit selbst gewußt wird, dem Glauben an seine Auctorität noch zuviel Freiheit gelassen wird, die Motive des Glaubens für das Subject noch nicht stark und bindend genug sind, muß die Auctorität des Gesandten unmittelbar zur Auctorität Gottes selbst dadurch werden, daß Gott und Jesus sich wie Vater und Sohn zu einander verhalten. Wie also dem Socinianer um der Seligkeit willen Jesus unmittelbar Gott seyn muß, so muß nach Storr wegen des Glaubens an die Lehre Jesus unmittelbar Gott seyn, aber auch hier findet wie dort dasselbe Mißverhältniß des subjectiven Zwecks und des Mittels statt, durch welchen es erreicht werden soll. Wie der Socinianer dadurch, daß er sich Jesum als Gott denkt, für den Zweck der Realisirung der Seligkeit nichts gewinnt, weil der vergöttlichte Mensch doch immer wesentlich Mensch bleibt, somit das Absolute der Seligkeit nur durch die Absolutheit Gottes bedingt seyn kann, so erhält bei Storr der Glaube an die Göttlichkeit der Lehre für das glaubende Subject dadurch kein größeres Moment, daß der göttliche Gesandte Gott selbst seyn soll, weil man, um dem göttlichen Gesandten zu glauben, daß er Gott ist, ihm zuvor glauben muß, daß er ein göttlicher Gesandter ist. Glaubt man ihm das Leztere nicht,

39) Ueber den Zweck der ev. Gesch. des Joh. S. 491 f.

so wird man ihm auch das Erstere nicht glauben, glaubt man ihm aber das Erstere, so hängt von diesem Glauben, als der absoluten Voraussezung, alles Andere ab, man glaubt in ihm Gott selbst, aber nur mittelbar, sofern man ihm als göttlichen Gesandten glaubt. Storr will dem Glauben an die göttliche Auctorität Jesu die höchste, wahrhaft absolute Bedeutung geben, aber er übersieht die nothwendige menschliche und endliche Vermittlung, die jenes Absolute immer wieder aufhebt. Gott zeugt in Jesus nicht unmittelbar von sich, sondern nur durch die Vermittlung des Menschen Jesus als eines göttlichen Gesandten. Wir haben also hier keine unmittelbare göttliche Auctorität, sondern nur eine menschlich vermittelte. Dieses Vermittelnde kommt bei Storr nie in die Rechnung. Wie ihm die Aussagen Jesu als unmittelbar göttliche gelten, so haben für ihn auch alle Aussagen der Apostel dieselbe Auctorität, ohne daß irgend eine Rücksicht darauf genommen wird, daß wir die Aussprüche Jesu nur durch die Relation der Apostel haben, und den Aposteln selbst als bloßen Referenten ihre menschliche Subjectivität nicht geradezu abgesprochen werden kann. In den Buchstaben, wie er geschrieben steht, wird hier die höchste Bedeutung gelegt, und es kommt nur darauf an, gehörig auszumitteln, in welchem Sinne jedes Wort zu nehmen ist, um aus den verschiedenen Stellen den absoluten Inhalt der geoffenbarten Lehre zusammenzusezen, welchen die Vernunft mit der schweigenden Demuth des Glaubens anzunehmen hat, dieselbe Vernunft, von welcher es doch wieder abhängt, ob jedem Wort dieser oder jener Sinn gegeben und der ganze apologetische Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums so oder anders geführt wird. Wir haben also hier dieselbe in ihrer Endlichkeit sich in sich selbst verwickelnde, im steten Widerspruch mit sich selbst begriffene Vernunft, welche uns in dieser Periode überall begegnet. Ueberall handelt es sich nur um subjective Ansichten und subjective Zwecke. Wirft die Vernunft die

Auctorität von sich, so geschieht es nur deßwegen, weil sie in ihrer subjectiven Weise sich nicht in sie finden kann, und weil ihr als ein Widerspruch gegen die Vernunft erscheint, was ihr in einer andern Form keiner zu seyn scheint, bindet sie sich recht absichtlich durch die Auctorität, sezt sie Auctorität auf Auctorität, ohne zu ahnen, daß die bindende Macht dieser Auctorität sie selbst ist, so geschieht es auch nur für den subjectiven Nuzen des Glaubens, um die Motive desselben zu verstärken, und selbst die Lehre von dem dreieinigen Gott ist jezt nur dazu da, um durch den Respect, mit welchem sie dem glaubenden Subject imponirt, den Zweifeln gegen die Göttlichkeit der Offenbarung, zu welchen diese subjective Vernunft, wie sich auch in einem Storr nicht birgt, nur gar zu viele Neigung in sich verspürt, ein desto stärkeres Gegengewicht entgegenzusezen. Wie wenig weiß diese endliche subjective Vernunft, was an sich wahr und vernünftig ist, wenn einem Storr als das Höchste gelten kann, daß man einem göttlichen Gesandten in Dingen glaubt, die man auch dem einsichtsvollsten Sterblichen auf sein Wort nicht glauben würde? Wie wenn also überall nur die Auctorität des äussern Worts gelten müßte, und die Vernunft nie wissen könnte, was sie zu glauben hat, oder nicht! Und doch weiß dieselbe Vernunft, wie sie sich besonders in einem Storr in ihrer subjectiven, teleologischen Betrachtungsweise ausspricht, so oft auch wieder über die geheimsten Wege und Absichten der göttlichen Offenbarung die genauesten Aufschlüsse zu geben [40]). Ja, sie

40) Auch dieß gehört zum Characteristischen dieser Theologie. Wer kennt sie denn nicht aus den Schriften Storr's und seiner Schule, diese zwar immer sinnige und gefühlvolle, aber so oft auch kleinlichte und gar zu naive, in die innersten Gedanken des göttlichen Herzens hineinsehende, alles auf's Genaueste ausklügelnde, Teleologie! Die Storr'sche Ansicht vom Christenthum enthält zwei wesentliche Bestimmungen. In einer Abhandlung, welche Storr selbst

hat ja auch in einem Storr in ihrem eigenen Selbstvertrauen an die Stelle des alten Glaubenssystems in so vielen Theilen ein neues gesezt. Unterscheidet sich Storr von andern Theologen seiner Zeit durch das große Gewicht, das er dem Auctoritätsglauben der Offenbarung beilegt, so zeigt sich gerade an ihm nur um so deutlicher, wie das die ganze Periode beherrschende Princip dieselbe endliche subjective Vernunft ist, die schon im socinianischen System mit derselben Willkür sich bald über die Offenbarung hinwegsezt und sich über sie stellt, bald sich ihr unbedingt unterwirft, weil sie nur die endliche subjective und ebendarum hin und her schwankende, principlose Vernunft ist.

Im Uebrigen nahm die Lehre von der Person Christi denselben Gang, wie die Trinitätslehre. Das Dogma wurde auch hier mehr und mehr zur Geschichte entlassen, indem man gegen die hergebrachten dogmatischen Bestimmungen immer gleichgültiger wurde [41], und sich soviel möglich be-

---

eine historische Untersuchung über den Geist des Christenthums genannt hat (Flatt, Mag. für chr. Dogm. u. s. w. 1. St. S. 103.), wird dieser Geist, wie von Storr auch sonst geschehen ist, ganz in die Auctorität, in die unbedingt anzuerkennende Auctorität Jesu gesezt. In der Dogmatik S. 140. nennt Storr das Christenthum ein *singulare et nobis hominibus inprimis memorabile documentum providentiae divinae*, und dieselbe Vernunft, welche der Auctorität sich schlechthin zu fügen hat, erhält nun die Aufgabe, dieses *documentum providentiae* nachzuweisen und teleologisch auszudeuten.

41) Schon Heilmann will die Lehre von der *communicatio idiomatum* in dem Hauptpunct auf den Saz beschränkt wissen: *Humanitatem Christi cum ipsa natura divina virtutes etiam omnes, quae huic naturae insunt, proprietatis jure possidere, ut non solum ab omni quasi traditione ac tralatione horum attributorum ex altera natura in alteram sevocanda sit cogitatio, sed ne hoc quidem sa-*

gnügte, die Hauptsäze der Lehre mit den biblischen Ausdrücken und Begriffen vorzutragen [42]). Da man jedoch, auch wenn man die Sache selbst als Geheimniß auf sich beruhen lassen wollte [43]), eine dogmatische Bestimmung des Verhältnisses der beiden Naturen nicht ganz umgehen konnte, so hatte das Aufgeben des alten Systems von selbst die Folge, daß, je mehr man die alten, die beiden Naturen zum Nachtheil der menschlichen so eng zusammenziehenden Formeln fallen ließ, um so mehr auch das Verhältniß der menschlichen Natur zur göttlichen ein freieres und selbstständigeres wurde. Man stellte sich jezt, der alten Theorie gegenüber, auf die gerade entgegengesezte Seite und trug die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen mit Bestimmungen vor, die nur an ein moralisches Verhältniß denken lassen, und die Sache,

---

tis recte dici possit, humanitatem divinas virtutes tanquam suae naturae attributa possidere. A. a. O. S. 214. Bei Döderlein ist die Indifferenz gegen die alte Lehre schon zu einer Antipathie geworden, die sich gleich in den Worten kund gibt: *Devenimus in campum, quem dudum horruimus, satis amplum, sed spinis ac difficultatibus obsitum perplenumque — quas intercidere, vel si parcendum est sacrae sylvae, theologis colendas ac extricandas relinquere multis bonis viris consultum videtur.* A. a. O. S. 787.

42) Morus Epit. S. 125.: *Necesse est, de hac re simpliciter cum Apostolis loqui. Ab omni studio explicandae definiendaeque rei quemlibet modestum et concordiae amantem deterrere potest ecclesiastica historia.*

43) Woran z. B. Michaelis a. a. O. S. 349. erinnert, jedoch mit der Bemerkung, daß unsere Unwissenheit kein Grund sey, die Sache in Zweifel zu ziehen, solange die doch unläugbare Vereinigung unserer eigenen Seele und Leibs zu Einer Person uns ebenso gut ein Geheimniß sey. Eben diese Vereinigung von Leib und Seele diene uns auch, die Redensarten besser zu beurtheilen, deren sich die Bibel bediene.

soweit man sie näher bestimmen zu können glaubte, nur gar zu anschaulich machten, wie namentlich Döderlein [44]) vor allem an die Bande der Freundschaft erinnert, durch welche sich der Logos mit Jesus so vereinigte, daß es keine andere Creatur gab, mit welcher der Sohn Gottes in einem so vertrauten Verhältniß stund, und zu welcher er mit so starken Empfindungen der Liebe hingezogen wurde. Auch habe sich der Logos in seiner ununterbrochenen Wirksamkeit den Menschen so angeeignet, daß er, wo es sein Plan erforderte, ihm stets als ein treuer Begleiter und Helfer zur Seite stund, seine unsichtbare Kraft, soweit der Mensch derselben empfänglich war, ihm mittheilte und durch ihn offenbarte, und sich seiner als seines Werkzeugs zur Ausführung seines göttlichen Plans bediente. Deßwegen sey auch die Gemeinschaft der Ehre und Würde nicht auszuschließen, die von dem inwohnenden Logos auf den Menschen, mit welchem er zusammen war, als auf seinen Tempel übergegangen sey. Diese nestorianische Vergleichung zeigt deutlich, wie sehr man von der alten kirchlichen Lehre abgekommen war, aber man blieb nicht einmal bei dem Nestorianismus stehen, sondern hatte den eigentlichen Begriff einer Menschwerdung Gottes schon so weit aus dem Auge verloren, daß selbst Döderlein nur von einer Partikel der Gottheit spricht, die man sich mit dem Menschen Jesus zusammenzudenken habe [45]). Noch natürlicher weiß sich Sei-

---

44) A. a. O. S. 802.

45) A. a. O. S. 802.: *Etenim si per Jesum elucet dignitas filii Dei, si per ejus os loquitur ὁ λόγος, si ejus actionibus comes adest, atque rectrix vis divina, si ex operibus ejus majestas summa, Deo digna sit conspicua, temerarium omnino videatur, illam particulam divinitatis, si fas sit dicere, separare a Jesu atque χαρακτῆρα divinum, qui ipsi impressus est, vel delere velle vel non agnoscere.* Die Lehre von der Idiomen-Communication ver-

ler die Sache zu erklären, indem er dasselbe moralische Verhältniß besonders nach seiner für Gott anständigen Seite ins Licht zu sezen suchte. Der Mensch, mit welchem sich der Sohn Gottes persönlich vereinigt habe, sey doch wahrlich kein so geringer verachtungswürdiger Jude, als es dem ersten Ansehen nach scheinen möchte. Was erhabener unter den Menschen sey, als eine von sündlichen Unvollkommenheiten ganz befreite Natur, eine uneigennüzige unbefleckte Tugend, die reinste, wärmste Liebe zu Gott und zu allen Menschen? „Wo ist was Größeres unter einem Volke je gefunden worden? Und das ist nur ein schwaches Bild des Menschen Jesu! Und es sollte Gott unanständig gewesen seyn, sich mit einem so würdigen Manne näher zu verbinden? Gott in dessen Augen nichts klein ist, was die Vollkommenheit der Welt befördern kann, der durch die Wirkung seiner Allmacht einigermaßen mit allen Dingen, mit dem Wurme, mit dem Staube auf der Erde verbunden ist? Was macht man sich doch von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo für unphilosophische Begriffe!" Man muß in der That glauben, nach der Ansicht Seilers habe es Gott als eine besondere Ehre anzusehen gehabt, mit einem so ausgezeichneten Manne in nähere Verbindung gekommen zu seyn, welchen sich Seiler nach der selbstgefälligen Meinung jener Zeit von der Vortrefflichkeit der menschlichen Natur sogar schon vor seiner Verbindung mit Gott im Zustande vollkommener Unsündlichkeit gedacht zu haben scheint. Nur für fromme Sophistereien und schimmernde Blumen einer falschen Beredt-

---

wirft Döderlein ganz a. a. O. S. 809.: — *nec video, qua ratione ab inseparabili attributorum filii Dei mole, salva naturae vel divinae, quae expers est mutationis, perfectione, vel humanae, quam Jesus toties monstrat, tenuitate, particula quaedam possit cum homine communicari.*

samkeit erklärt es derselbe Apologete der orthodoxen Lehre von der Gottheit Christi, wenn man so oft, zumal an dem Weihnachtsfeste, von den heiligen Rednerstühlen herab höre, welch' eine unbegreifliche und wunderbare Sache es sey, daß der Sohn Gottes seine göttliche Macht und Hoheit abgelegt habe, und ein schwaches Menschenkind geworden sey. Die Verfasser der evangelischen Glaubensbekenntnisse seyen nicht so sehr Fremdlinge in der wahren Philosophie gewesen, daß sie angenommen hätten, der Sohn Gottes habe durch die Vereinigung mit Jesu eine Veränderung erlitten. In der göttlichen Natur des ewigen Sohnes selbst sey durchaus keine Veränderung vorgegangen, doch habe er sich erniedrigt, indem er in der Gestalt eines gemeinen Mannes unter den Menschen, ja sogar in der Gestalt eines Kindes auf Erden erschien, und in den ersten Augenblicken seines Lebens so wenig den Gebrauch seines Verstandes hatte, als ein anderer neugeborener Knabe, und als sich sodann die hohen Gaben dieses göttlichen Menschen sehr frühzeitig entwickelten, habe er sich der in ihm wohnenden göttlichen Vollkommenheiten nur sehr selten bedient. Was denn in dieser ganzen Lehre Widersprechendes sey? Schrift, Vernunft und Glaube stimmen auch in diesem Stücke vollkommen zusammen [46]). Wie sehr ist hier in der Seichtigkeit einer Denkweise, die sich gleichwohl als die wahre Philosophie geltend machen will, selbst jedes ernstere und tiefere Bewußtseyn der Aufgabe, um welche es sich handelt, verloren gegangen!

46) Ueber die Gottheit Christi. S. 142 f.

Sechstes Kapitel.

Die Behandlung der Lehre von der Trinität und von der Person Christi in der Periode von Wolf bis Kant.

B. Die von dem kirchlichen Dogma sich weiter entfernenden Theologen.

Die Theologen, von welchen bisher die Rede war, wollten sich in keine directe Opposition zum kirchlichen Dogma sezen; wenn sie auch mit den Bestimmungen und der ganzen Form desselben nicht zufrieden waren, und sie der biblischen Lehr- und Ausdrucksweise nicht gemäß genug fanden, so machten sie dieß doch nicht in polemischer Absicht geltend, um ebendeßwegen das Dogma selbst als ein irriges und falsches zu verwerfen, sondern sie ließen diese Differenz auf sich beruhen, und schloßen sich in jedem Fall an den Inhalt des kirchlichen Dogma so nahe als möglich an. Dieser Klasse von Theologen ist nun aber die der andern gegenüberzustellen, welche sich vom kirchlichen Dogma weiter entfernten, an die Stelle desselben eine andere Lehrweise zu sezen suchten, und daher auch kein Bedenken trugen, es geradezu als eine der Schrift und Vernunft widerstreitende Lehre zu bekämpfen. Selbst Vorstellungen tauchten wieder auf, welche von der Kirche längst verworfen, den bestimmtesten Gegensaz gegen das kirchliche Dogma bildeten. Auch darüber kann man sich nicht wundern. Nachdem einmal das Bewußtseyn der Zeit diese Stellung zum Dogma genommen hatte, sich mit ihm nicht mehr Eins wissen konnte, hatte sich ebendamit auch das Band der Homousie, das die Personen der kirchlichen Lehre zusammenhielt, wieder aufgelöst, die durch die Alleinherrschaft der Homousie unterdrückten Gegner stunden jezt, nachdem diese gefallen war, gleichsam wieder auf, um sich aufs neue geltend zu machen. Es ist bemerkenswerth, daß es besonders der Arianismus war, welcher zuerst sein altes

Recht wieder behaupten wollte; selbst in Teutschland versuchte er dieß in der Periode, die uns hier zunächst beschäftigt, wir müssen aber über sie zurückgehen, und wieder auf England und die Niederlande zurückblicken, wo derselbe Proceß, welcher in Teutschland seinen ruhigeren und gemesseneren Verlauf hatte, früher und rascher vor sich ging.

In England erhielt der Arianismus, für welchen sich schon der aus der Geschichte des Deismus bekannte W. Whiston sehr energisch ausgesprochen hatte, einen ebenso entschiedenen als scharfsinnigen und kenntnißreichen Vertheidiger an Samuel Clarke [1]). Die Hauptsäze seiner arianisch aufgefaßten Trinitätslehre sind folgende: Es ist nur ein höchstes absolutes Princip aller Dinge, ein einziges, einfaches, nicht zusammengeseztes und getheiltes, intelligentes Wesen, der Vater, mit ihm waren aber von Anfang an zwei andere göttliche Personen, sein Wort oder sein Sohn und sein und des Sohnes Geist. Ueber die metaphysische Natur oder die Substanz der einen oder der andern dieser drei göttlichen Personen hat die h. Schrift durchaus nichts bestimmt, sie beschreibt und unterscheidet sie nur nach ihren Eigenschaften und Wirkungen. Der Vater ist allein das an sich seyende, für sich bestehende Wesen, das Princip, wie von allem überhaupt, so auch von demjenigen, was vom Sohn und Geist ausgeht, Gott im absoluten Sinne. Der Sohn hat sein Daseyn, sein Wesen und seine Eigenschaften vom Vater, metaphysisch aber läßt

1) The scripture doctrine of the trinity. London 1712. Die Schrift erschien mit einigen Aenderungen und Zusäzen in einer zweiten und dritten Auflage. Aus der dritten wurde sie, mit einer Vorrede von Semler, in's Teutsche übersezt. Frankf. und Leipz. 1774. Der vollständige Titel der Schrift ist: Die Schriftlehre von der Dreieinigkeit, worin jede Stelle des N. T., die diese Lehre angeht, besonders betrachtet, und die Gottheit unsers hochgelobten Heilands nach den Schriften bewiesen und erklärt wird.

sich hierüber, da die Schrift nichts sagt, nichts bestimmen, und es sind daher die, welche behaupten, der Sohn sey aus Nichts gemacht, ebenso zu tadeln, als diejenigen, welche ihn zu einer für sich bestehenden Substanz machen. Auch daß es einmal eine Zeit gab, in welcher der Sohn nicht war, kann man nicht sagen, da die Schrift auch über die Zeit nichts bestimmt. Nur soviel kann man annehmen, daß der Sohn nicht durch eine Nothwendigkeit der Natur, was in der That ein selbstständiges Daseyn, keine Sohnschaft wäre, sondern durch einen Willensact des Vaters und durch seine unendliche Macht entstanden ist. Das Wort, der Logos, oder der Sohn des Vaters, welcher in die Welt gesendet wurde, unser Fleisch anzunehmen, Mensch zu werden und für die Sünden der Menschen zu sterben, war nicht die innere Vernunft oder Weisheit Gottes, nicht eine Eigenschaft oder Kraft des Vaters, sondern eine wirkliche Person, dieselbe die von Anfang an das Wort, der Offenbarer des Willens des Vaters an die Welt war. Der heilige Geist ist in der Schrift gewöhnlich gleichfalls eine wirkliche Person, die ihr Daseyn vom Vater durch den Sohn hat, ohne daß sich hierüber etwas Näheres bestimmen läßt. Wenn man, um dem Irrthum der Arianer zu entgehen, behauptet, der Sohn und der heilige Geist seyen in der unzertrennlichen Einheit mit dem Vater das von und durch sich selbst bestehende Wesen, so hebt man in der That ihre Existenz auf und fällt in den Sabellianismus, welcher vom Socinianismus nicht wesentlich verschieden ist. Gott wird der Sohn in der Schrift bisweilen genannt, nicht in Hinsicht seiner metaphysischen Substanz, so göttlich auch diese seyn mag, sondern in Hinsicht seiner relativen Eigenschaften und seiner ihm vom Vater gegebenen göttlichen Gewalt über uns. Vermittelst des Sohns hat der Vater die Welt geschaffen, und durch ihn regiert er sie, überhaupt kommt dem Sohn alles zu, was nicht zum Wesen Gottes im absoluten Sinne gehört. Das Wort Gott bezeichnet in

der Schrift nie mehrere Personen zusammen, sondern immer nur Eine Person, entweder die des Vaters, oder die des Sohns, der Geist wird nie ausdrücklich Gott genannt. Wie auch das innere Verhältniß des Sohns zum Vater seyn mag, das Gewisseste ist immer seine Subordination unter den Vater: von ihm hat er sein Wesen, seine Eigenschaften und Kräfte, in allem, was durch den Sohn geschieht, äussert sich nur die ihm auf unbekannte Weise mitgetheilte Kraft des Vaters, und er wirkt in allem nur nach dem Willen und im Auftrag des Vaters, und zur Ehre des Vaters, zu welchem er stets gebetet hat. Daß nur Ein Gott sey, lehrt daher die Schrift aus dem Grunde, weil in der Monarchie der ganzen Welt nur Eine Gewalt ist, eine ursprüngliche in dem Vater, eine abgebildete in dem Sohn; unter dem Einen Gott kann immer nur der verstanden werden, in welchem alle Kraft und Gewalt auf ursprüngliche Weise ist. Wie die ganze göttliche Weltregierung durch den Sohn und Geist vermittelt wird, so kommt auch alles, was zur Verehrung Gottes geschieht, durch die Vermittlung des Sohnes und Geistes zu dem höchsten Vater. Dem Sohn ist das Recht der besondern Anbetung für seine Person ertheilt worden, nicht wegen seiner abstracten Eigenschaften, sondern nur wegen seiner auf uns sich beziehenden Handlungen und Eigenschaften. Dem heiligen Geist, welcher sowohl dem Sohn als dem Vater subordinirt ist, kommt nach der Schrift keine unmittelbare Anrufung zu. — In allen diesen Säzen haben wir ganz den alten Arianismus wieder vor uns, nur mit dem Unterschied, daß Clarke, da er sich durchaus nur an die Lehre der Schrift halten wollte, die positiven Bestimmungen, durch welche die alten Arianer die Lehre der Schrift ergänzt hatten, auf sich beruhen ließ. Es ist in der That nicht zu verkennen, daß alles, worauf der Arianismus in der Schrift sich stüzen kann, von Clarke sehr geschickt benüzt und sehr sorgfältig zusammengestellt worden ist, um diese Lehre als die ächte schriftmäßige nachzuweisen,

und die Aufnahme, welche seine Schrift fand, so wie die Folge, die sie für ihn selbst hatte, beweist, daß man die Bedeutung, mit welcher der alte Gegner gegen die orthodoxe Lehre sich wieder erhoben hatte, recht gut verstund.

Nicht lange nach S. Clarke trat Paul Maty [2]) in den Niederlanden mit einer Lehrweise auf, welche zwar von dem Clarke'schen Arianismus sehr verschieden war, aber ihrer Hauptrichtung nach nur als eine Modification des Arianismus angesehen werden kann. Auch schon darin unterschied sich Maty von Clarke, daß er seine Lehre in unmittelbarer Antithese gegen die kirchliche aufstellte, in welcher auch er nur die widersprechendsten Bestimmungen vereinigt sehen konnte. Zwischen Substanz und Modus, behauptete er, gebe es kein Mittleres. Da nun die Orthodoxen in keinem Fall die Voraussezung des Tritheismus gelten lassen wollen, so könne ihre Lehre, wie sich deutlich genug zeige, nur modalistisch genommen werden, wodurch sie aber in Widerstreit mit der Schrift komme, nach welcher drei von einander verschiedene Substanzen oder Personen anzunehmen seyen. Auf die Analogie des Glaubens könne man sich hier nicht als Princip der Schrifterklärung berufen; da es an sich nicht möglich sey, daß in der Einheit der Substanz drei verschiedene Personen existiren, so habe man sich, statt gezwungene Deutungen zu versuchen, an den klaren Sinn der Schriftstellen zu halten, und die Orthodoxen können ihre Lehre weder gegen die Tri-

2) Man vgl. über ihn und die durch ihn veranlaßten Verhandlungen und Streitschriften Mosheim's Historia critica novae explicationis dogmatis de tribus in Deo personis, quam vir clariss. Paulus Maty excogitavit. Accedit modesta in veritatem ejus explicationis inquisitio. Helmst. 1735. in Mosh. Dissert. ad hist. eccles. part. Vol. II. S. 399. Die Schrift Maty's hat den Titel: Lettre d'un théologien a un autre théologien sur le mystère de la trinité. 1729.

theiten und Arianer noch gegen die Sabellianer behaupten [3]). Um die schwierige Frage zu lösen, wie von dem Sohn beides zugleich gesagt werden kann, daß er dem Vater gleich und daß er von ihm verschieden ist, nimmt Maty eine dem Vater, Sohn und Geist gemeinsame Gottheit an, durch welche jedoch die Dreiheit der Personen nicht aufgehoben werde, nur habe man im Sohn und Geist zwei Naturen zu unterscheiden. Da der Sohn als intelligente Natur vom Vater als einer intelligenten Natur unterschieden werde, und das Unendliche an sich jede Vielheit ausschließe, so müsse eine der beiden intelligenten Naturen im Vater und Sohn zugleich endlich seyn, oder eine doppelte Natur haben. Der Sohn sey daher vom Vater dadurch verschieden, daß er neben der ihm mit dem Vater gemeinsamen göttlichen Natur noch eine endliche intelligente Natur hat. Dasselbe finde bei dem heil. Geist statt, so jedoch, daß die endliche Intelligenz, durch welche sich der Geist vom Vater und Sohn unterscheidet, auch von der endlichen Intelligenz des Sohns verschieden ist. Auf diese Weise sind drei von einander verschiedene Personen in der göttlichen Trinität, die erste Person ist der Vater, welcher ganz göttlich ist, und dieser Eine Gott hat zwei endliche Intelligenzen vor der Weltschöpfung hervorgebracht und beide in die engste Verbindung mit sich gesezt, so daß er mit ihnen eine Dreiheit von Personen bildet. Die Vereinigung zweier Naturen, einer endlichen und einer unendlichen, in der Person des Sohns sowohl als der des Geistes rechtfertigt Maty mit demselben Begriff der persönlichen Einheit, auf welchem die orthodoxe Lehre von dem Verhältniß der menschlichen und göttlichen Natur Christi beruht. Auf dieselbe Weise, wie die beiden Naturen Christi Eine Person ausmachen, entstehen aus der Vereinigung der Einen Gottheit mit zwei endlichen In-

3) Gegen diese Vorwürfe vertheidigt Mosheim a. a. O. S. 521 f. die kirchliche Lehre.

telligenzen zwei Personen, welche vermöge dieser Unio mit Recht göttliche Personen genannt werden können. Wichtiger ist jedoch die Frage, wie es mit der Lehre der Schrift vereinbar ist, in Christus schon vor seiner Menschwerdung zwei Naturen, eine endliche und eine unendliche vorauszusezen. Maty beruft sich dafür auf alle diejenigen Stellen des A. T. in welchen der Sohn Gottes Engel oder Gesandter genannt werde (wie namentlich II. Mos. 23, 20. 21.). Wie also Christus im N. T., derselbe Eine Christus, nach seiner Menschwerdung bald Gott bald Mensch genannt werde, so sey er vor seiner Menschwerdung Gott und zugleich Engel d. h. ein endliches, aber mit Gott persönlich verbundenes Wesen gewesen. Obgleich so Christus vor der Menschwerdung zwei Naturen hatte, soll er doch auch nach derselben nur zwei Naturen gehabt haben. Die geistige und englische Natur, die er zuvor schon hatte, sey in der Menschwerdung zu einer menschlichen geworden. Doch will es Maty auch wieder dahingestellt lassen, ob die englische Natur zur Seele des menschlichen Leibs Christi geworden sey, oder ob Christus neben dieser englischen Natur noch eine besondere Seele angenommen und so nach seiner Menschwerdung drei Naturen gehabt habe. Auch in der ewigen Zeugung des Sohns glaubt Maty keine besondere Schwierigkeit gegen seine Ansicht sehen zu müssen, da es sich wohl denken lasse, daß Gott eine endliche Natur von Ewigkeit hervorgebracht habe, und da überhaupt eine ewige Zeugung des Sohns nicht als völlig entschiedene Lehre der Schrift angesehen werden könne [4]). Auf diesem Wege scheinen Maty alle jene Schwierigkeiten, über welche keines der bisherigen Trinitätssysteme habe hinwegkommen können, ihre befriedigende Lösung zu erhalten, bedenkt man aber, wie die ganze Theorie gerade in dem Hauptpunct der

---

4) Vgl. Mosheim a. a. O. S. 476 – 521. und die daselbst aus Maty's Schrift angeführten Stellen.

Möglichkeit der Vereinigung zweier Naturen, einer endlichen und einer unendlichen, nur auf ein anderes nicht minder schwieriges Problem, die persönliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi gebaut wird, so ist unstreitig bei ihr der innere Zusammenhang zu vermissen, welcher das Ganze zusammenhält, und es ist nicht anders möglich, als daß die von Maty so entschieden behauptete Subordination des Sohnes und Geistes von der so wenig ins Klare gebrachten Einheit mit der unendlichen göttlichen Natur sich ablöst. Was somit als der haltbare Bestandtheil des Ganzen zurückbleibt, ist nur eine neue Form der Subordinationstheorie oder des Arianismus [5]), weßwegen das eigentliche Moment dieses neuen Versuchs über die Trinitätslehre nur darin erkannt werden kann, daß auch Maty wieder darauf zurückkam, das Verhältniß des Sohnes und Geistes zu dem Vater, als dem absoluten Gott, dem Unterschied des Endlichen und Unendlichen gleichzusezen [6]).

---

5) Vgl. Flatt, De deitate Chr. S. 136., wo Maty's Theorie gleichfalls mit dem Arianismus Clarke's zusammengestellt und aus diesem Gesichtspunct beurtheilt wird. Mosheim hebt in seiner Kritik besonders den Mangel an Schriftbegründung hervor.

6) Kurze Zeit, ehe Maty mit seiner Ansicht Aufsehen erregte, erneuerte der in den Niederlanden lebende Enkel des bekannten Socinianers Joh. Crell, Samuel Crell, unter dem Namen Artemonius, auf eine eigene Weise die socinianische Opposition gegen die orthodoxe Trinitätslehre, indem er in der Schrift: Initium evangelii S. Joannis Apostoli ex antiquitate ecclesiastica restitutum, indidemque nova ratione illustratum. 1726., mit allem Apparat seiner kritischen und kirchenhistorischen Gelehrsamkeit zu zeigen suchte, es sey Joh. 1, 1. nicht θεὸς ἦν ὁ λόγος, sondern θεοῦ ἦν ὁ λόγος zu lesen. Artemonius nannte er sich nach der alten unitarischen Secte der Artemoniten, weil er, obgleich seine Lehre von der Person Christi keine andere war, als die socinianische, den Socinianern in der

Vergleicht man die Clarke'sche und Maty'sche Form des Arianismus, so kann kein Zweifel darüber seyn, welche von beiden den Vorzug verdient. Die besonnene schriftmäßige Haltung, welche Clarke dem Arianismus gab, war ganz geeignet, demselben neue Anhänger zu gewinnen. Auch in Teutschland verbreitete sich in der Periode, von welcher hier die Rede ist, eine dem Arianismus günstige Stimmung. Noch ehe Semler durch die von ihm eingeführte Uebersezung der Clarke'schen Schrift zur Empfehlung des Clarke'schen Arianismus beitrug (obgleich er selbst kein Freund arianischer Ideen seyn wollte), hatte Töllner ein Urtheil über den Arianismus gefällt [7]), das, wenn man bedenkt, wie sehr es die alten protestantischen Theologen, selbst noch zu Anfang des achtzehnten Jahr-

---

Lehre vom Opfer und Priesteramt Christi, die er als das Wesentliche des Socinianismus betrachtete, nicht beistimmte. Er behauptete, F. Socin sey in der Bestreitung der crassen Satisfactionslehre in das andere Extrem verfallen. Dagegen ist die von dem Genfer Theologen J. Vernet in der Dissert. de Christi deitate 1777. (neu herausgegeben mit Bemerkungen von Hegelmaier. Tüb. 1782.) aufgestellte Theorie zwar nicht socinianisch (wie die französ. Encyklopädie T. XV. P. II. S. 932. die Religion der Genfer Geistlichen vollkommenen Socinianismus nannte), aber um so entschiedener arianisch. Christus war *ante assumptam humanitatem purus spiritus (sanctissima mens), siquidem, ut assumeret corpus, non ei opus fuit aliud exuere* (die Menschwerdung bestund also nur in der Annahme des Körpers). *Jehovae nomen, seu Dei summi, τῦ θεῦ, cum sit incommunicabile, patri proprium manet, sed epitheton θεῦ sine articulo, ut hebraice elohim ad filium profecto et potiori jure, quam ad angelos, pertinet, tum propter naturae ejus praestantiam, tum propter sublime munus, quo functus est., et adhuc fungitur.* A. a. O. S. 40. 87. 104.

7) Theol. Untersuchungen 1. Bd. 1. St. 1772. Vom Arianismus. S. 18—42.

hunderts, hätte empören müssen, für sich schon ein Beweis der seitdem erfolgten so großen Veränderung der dogmatischen Ansicht ist. Und doch ist das Urtheil Töllners als ein besonders gewichtiges anzusehen, da Töllner nicht blos ein Hauptführer der damaligen Bewegung auf dem Gebiete der Theologie, sondern auch einer der besonnensten und denkendsten Theologen seiner Zeit war, welcher mit einem Steinbart, Basedow, Bahrt u. a., die mitunter auch ihre Stimme für den Arianismus abgaben, nicht in Eine Klasse zusammengehört. Dasselbe Urtheil ist aber auch deßwegen um so bemerkenswerther, da sich an ihm zugleich deutlich zeigt, wie die ohnedieß nicht blos aus dem Einfluß der Clarke'schen Schrift herzuleitende Vorliebe für den Arianismus ihren Grund nicht sowohl in dem dogmatischen Interesse für diese bestimmte Theorie hatte, als vielmehr nur in der Indifferenz gegen das kirchliche Dogma, und in der Stellung, in welche überhaupt das Bewußtseyn der Zeit zu demselben gekommen war. Zuvor schon hatte nämlich Töllner [8]) die Frage aufgeworfen, ob die Lehre von der Dreieinigkeit, dieselbe Lehre, in welche die ältern protestantischen Theologen troz ihres der Vernunft widerstreitenden Inhalts die ganze Seligkeit des Menschen gesezt hatten, überhaupt eine Grundlehre des Glaubens sey, und zu zeigen gesucht, daß die Lehre von der Dreieinigkeit eine Grundlehre weder der Religion und Seligkeit überhaupt, noch der geoffenbarten Religion überhaupt, sondern

8) Kurze vermischte Aufsäze. Zweiten Bandes erste Sammlung. 1769. S. 1 f. Töllner verweist zugleich auf seine Abhandlung 1. 3. S. 155. über den wahren Begriff von der in jeder Kirchenpartei pflichtmäßigen Orthodoxie, in welcher er einen sehr freisinnigen Begriff von Orthodoxie und symbolischer Auctorität aufstellte und mit dem Saze schloß, es sey unverständig und unchristlich, jemand eine Abweichung von der Orthodoxie in blos theologischen Dingen öffentlich vorzurücken.

nur der christlichen Religion sey, und auch das Leztere nur sofern ihr die Nüzlichkeit zur genaueren und vollkommneren Erkenntniß der in der Schrift geoffenbarten Erlösung und Heiligung der Menschen nicht abgesprochen werden könne. Als eine Lehre, ohne welche die heilige Schrift nicht verstanden und für einen von Gott eingegebenen Unterricht zur Seligkeit vernünftig nicht erkannt werden könne, sey sie zwar eine zur Seligkeit unentbehrliche Lehre, weil eine vernünftige Gewißheit von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, und das Vermögen, solche mit Verstand zu lesen und zur Erklärung anzuwenden, jedem Christen zur Seligkeit nöthig sey, aber es ergeben sich auch aus der Untersuchung über diese Lehre fünf Folgen, aus welchen deutlich erhelle, daß sie im Glauben des Christen die Stelle nicht behaupte, die man ihr gewöhnlich gebe. 1. Es sey entschieden, daß sie gar nicht zum seligmachenden Glauben nach der Schrift an sich unentbehrlich sey, sondern blos zum seligmachenden Glauben aus der Schrift. Es sey an sich möglich ein Christ zu seyn, ohne von diesem Geheimniß der christlichen Religion etwas zu erkennen, nur solche Christen, welche Zeit und Gelegenheit haben, ihren Glauben aus der Schrift zu schöpfen, und sich durch die aus derselben gezogenen mündlichen und schriftlichen Vorträge in ihrem Glauben zu erbauen, haben die Erkenntniß dieses Geheimnisses nöthig. 2. Es sey erwiesen, daß nicht mehr von dieser Lehre in die jedem Christen nöthige Erkenntniß gehöre, als soviel davon zum Verständniß der heiligen Schrift und zum Gebrauch anderer mündlicher und schriftlicher Vorträge über die göttlichen Wahrheiten unentbehrlich sey. Wenn jeder Christ alles wissen müßte, was zum vernünftigen Gebrauch der heiligen Schrift nüzlich sey, so müßte jeder gemeine Christ die ganze Theologie wissen. 3. Es ergebe sich, daß die Offenbarungshandlungen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes nach der Schrift das Vornehmste seyen, was ein jeder aus dieser Lehre erken=

nen müsse, weil sich auf dieselben überall der Vortrag der heiligen Schrift beziehe. 4. Der Sabellianismus sey kein Grundirrthum. Beim Arianismus und Socinianismus falle der Glaube an eine allgemeine oder doch innerlich vollkommene Genugthuung hinweg, bei der sabellianischen Vorstellungsweise aber bleibe nicht nur das in der Schrift geoffenbarte Erlösungs- und Heiligungswerk unverlezt stehen, sondern es behalte auch die heilige Schrift ihren guten und bequemen Sinn. 5. Wenn es so schwer falle, die Lehre von der Dreieinigkeit in dem gemeinen Unterricht richtig und genau vorzutragen, ohne den Tritheismus zu veranlassen, so sey es rathsam, dieselbe auf eine dem Sabellianismus sich nähernde Weise vorzutragen. Die gemeinen Christen seyen durchgängig Tritheiten und man verlange von ihnen zuviel, wenn man meine, daß sie bei den drei Personen im höchsten Wesen etwas von dem Begriff der Person absondern sollen, was im gemeinen Leben immer damit verbunden sey. Der Tritheismus sey ein Grundirrthum, nicht aber der Sabellianismus, man wähle also aus zweien Uebeln das kleinere. Auf die nach allem diesem sich ausdrängende Frage, wie es sich mit der Weisheit und Güte Gottes vereinigen lasse, daß er eine so schwierige und doch so entbehrliche Lehre in die Schrift gebracht habe, weiß Töllner nur die Antwort zu geben, daß es ohne dieselbe in der Lehre der Schrift von Gott gar kein geoffenbartes Geheimniß geben würde, nichts was nicht auch natürlich von ihm bekannt wäre. Die Einheit Gottes sey der Vernunft vollkommen klar, da aber auch der Welt Einheit zukomme, so müßte der Vernunft selbst ihre Erkenntniß von der Einheit Gottes verdächtig werden, wenn nicht in der Schrift zu der natürlichen Erkenntniß von der Einheit Gottes auch etwas Unbegreifliches und Geheimnißvolles hinzugekommen wäre. Durch die Lehre von der Dreieinigkeit werde erst der unendliche Unterschied Gottes von allen endlichen Dingen vollkommen klar. Als Geheimniß

der Offenbarung soll demnach diese Lehre gerechtfertigt werden, demungeachtet verband Töllner damit auch den apologetischen Saz, die Lehre von der Dreieinigkeit sey eine vernünftig höchst wahrscheinliche. Es sey gewiß, daß wir uns in Gott drei ewige wahrhaftig von einander unterschiedene Handlungen neben einander denken müssen, die Handlungen des Wirkens, der Vorstellung und des Begehrens alles möglichen Guten in und ausser ihm, welche auch drei von Ewigkeit von einander wahrhaftig verschiedene handelnde Gründe erfordern, und wir erkennen so mit der durch die Schrift erweckten Vernunft, daß die Kraft, der Verstand und der Wille in Gott nicht drei bloße Vermögen, sondern drei von einander unterschiedene Kräfte, d. i. drei Substanzen seyen. Wie demnach hier Töllner, wie aus diesem Endresultat seiner Untersuchung zu ersehen ist, da Substanzen, wenn sie bloße Kräfte sind, keine Personen sind, die Lehre von der Dreieinigkeit, so weit sie überhaupt auf einen bestimmtern Begriff zu bringen ist, nur in der Form des Sabellianismus mit der Vernunft vereinigen zu können glaubte, so neigte er sich auch wieder auf die Seite des Arianismus, und gestund auch diesem zu, was er ihm in seiner frühern Abhandlung noch abgesprochen hatte, daß zwischen ihm und der orthodoxen Lehre in Hinsicht des christlichen Glaubens selbst kein wesentlicher Unterschied sey. Theoretisch betrachtet stehen vielleicht beide einander gleich. Auch der Arianismus habe seine besondern Schwierigkeiten, aus welchen Töllner besonders hervorhebt, die Mittheilung göttlicher Eigenschaften an eine endliche Natur, die Uebertragung aller Realitäten an einen einzelnen endlichen Geist, die Erniedrigung des edelsten endlichen Geistes zur Unwissenheit eines Kindes, während welcher die Erhaltung und Regierung der Welt nur entweder durch andere edle Geister oder allein und unmittelbar von Gott habe besorgt werden können; die orthodoxe Lehre habe nicht blos Unwahrscheinlichkeiten, sondern sogar Widersprüche, in der

Trinität drei unterschiedene Personen und keine drei unterschiedene Personen, in der Person Christi zwei Personen und Eine Person. Wenn aber auch in dieser Hinsicht kein großer Unterschied sey, so sey es doch, darauf führte Töllner das ganze Moment der Sache zurück, für den gerecht- und seligmachenden Glauben völlig einerlei, welcher der beiden Theorien wir unsern Beifall geben. Der Glaube an Christus habe es zunächst mit dem Amte zu thun, beide Theorien aber schreiben ihm die zum Erlösungswerk nöthigen Kräfte und Vollkommenheiten zu, alles, worüber sie von einander abweichen, sey Philosophie über Christus, über seine Person und seine Stände. Die Dreieinigkeitslehre sey nach allgemeinem Geständniß das größte und schwerste Geheimniß in der christlichen Lehre, der scheinbarste Anstoß und Vorwand der Deisten, das vornehmste Hinderniß für die Ueberzeugung des Juden und Muhamedaners; besser also, man lasse solchen die Freiheit, sich die Person Christi arianisch vorzustellen, und den gemeinen Christen verschone man mit der einen Theorie sowohl als mit der andern, da er nichts weiter zu wissen brauche, als was ihn die Schrift mit klaren Worten lehre, daß Gott die Welt durch Christus mit sich versöhnt habe, und durch seinen Geist uns heilige. So urtheilte Töllner, und in der That, wie konnte man anders urtheilen, wenn man es für den Glauben an sich nicht mehr für nothwendig halten konnte, an solche Lehren als schlechthinige Geheimnisse zu glauben, und doch in der denkenden Vernunft, im Wesen des Geistes keinen innern Anknüpfungspunct für sie finden konnte, sie waren dem Bewußtseyn völlig äusserlich geworden, man konnte sie nur in ihrer Aeusserlichkeit stehen lassen. Vergebens griffen Apologeten des christlichen Glaubens, wie Seiler [9]), gegen die neue Vorliebe, die sich für den Arianismus zeigte, gegen den subtilen Arianismus, wie man den Clarke'schen nannte, zu den alten Glau-

9) Ueber die Gottheit Christi S. 245 f.

benswaffen, es war in ihrer Polemik nicht mehr der heilige Glaubenseifer, mit welchem einst Athanasius den Arianismus zu Boden geworfen hatte, sie konnten nur die alten längst abgenützten Gründe auf die matteste Weise wiederholen, und gaben nur ein neues Zeugniß desselben dogmatischen Indifferentismus, welchen sie an andern bekämpften. Zulezt lief auch bei ihnen alles, was der orthodoxen Lehre ihren absoluten Vorzug vor dem Arianismus sichern sollte, nur auf die Einschärfung der Vorsichtsmaßregeln hinaus, durch welche man sich bei dem Vortrag derselben gegen den schädlichen Irrthum des Tritheismus vorzusehen habe [10]).

In den Trinitätssystemen Clarke's und Maty's mußte in der Erwägung, daß Vater Sohn und Geist nach der Lehre der Schrift nicht ohne ein Subordinationsverhältniß gedacht werden können, die orthodoxe Lehre dem Arianismus weichen, in den verschiedenen Ansichten Töllners sehen wir auf dem Grunde der Ueberzeugung, in welcher Töllner besonders mit den Arminianern zusammenstimmte, daß das Wesen des Christenthums der practische Glaube an Christus sey, die orthodoxe Lehre, den Arianismus und Sabellianismus indifferent in einander übergehen; von selbst läßt sich erwarten, daß in einer Zeit, in welcher, nachdem die kirchliche Lehre ihre ausschließliche Auctorität verloren hatte, die verschiedensten Vorstellungen wieder freien Raum neben einander gewannen, auch der Sabellianismus nicht ermangelt haben werde, seine alte Stelle wieder einzunehmen. Sahen schon Töllner und Andere in ihm die beste Schuzwehr gegen die in der kirchlichen Lehre so leicht drohende Gefahr des Tritheismus, so konnte ihm wohl auch noch mehr eingeräumt werden. Unter dem allgemeinen Gesichtspunct des Sabellianismus im weiteren Sinn kann hier noch eine Reihe von Auffassungen der Trinitätslehre zusammen

10) Seiler a. a. O. S. 354 f.

gestellt werden, welche bei aller sonstigen Differenz darin zusammentreffen, daß sie vor allem die Einheit zu bewahren suchen, und daher in der kirchlichen Lehre den Hauptanstoß daran nehmen, daß sie ihnen die Einheit des Wesens in die Vielheit der Personen aufzulösen scheint.

Ich glaube hier zunächst Gruner seine Stelle anweisen zu müssen. Unter den Theologen, welche sich mit der kirchlichen Lehre nicht befreunden konnten, und doch ihren wesentlichen Inhalt nicht aufgeben und auch nicht so unbestimmt lassen wollten, wie Töllner und Andere, hat er sich besonders stark über den in ihr enthaltenen Widerspruch ausgesprochen. Es ist für ihn eine entschiedene Sache, daß sie mit der Grundlehre von der Einheit Gottes streitet, und er kann sie daher auch nicht als ächte Lehre der heiligen Schrift betrachten. Er gesteht den Socinianern zu, daß sie zuerst die Wahrheit erkannt und den Orthodoxen den Widerspruch des Dogma mit der Einheit Gottes zum klaren Bewußtseyn gebracht haben [11]). So nachdrücklich er jedoch auf die Ein-

---

11) Instit. theol. dogm. S. 81.: *Personae definitiones admitti non possunt. Tollunt enim non obscure unitatem Dei numericam.* Wie man auch die Person nehme, *habetis omnino tria entia singularia, tres intellectus individuos, et tres voluntates individuas in Deo uno, si tres in una essentia divina personas esse affirmes. Hoc autem quid est aliud, quam decernere tres Deos esse? — Ea sententia diu in ecclesia ut orthodoxa valuit, donec tandem sanior de essentia divina numero una, personis tribus communi, obtineret. Sed personarum nomen, quod aut rejiciendum totum erat, aut interpretatione certe mitigandum, nemini ex sic dictis orthodoxis admodum suspectum fuit, antequam Socinus et asseclae ejus dogma de tribus essentiae divinae, unius numero, personis consistere cum unitate Dei haud posse disputarent.* Ueber die actus personales S. 89.: *necessario sequitur ut per-*

heit bringt, so soll dadurch doch eine reale Dreiheit im Wesen Gottes nicht ausgeschlossen werden, ja Gruner zeigt sogar in der Entwicklung seiner Trinitäts-Idee, in welcher er sich an seinen Lehrer Reusch anschließt, ein gleiches speculatives Interesse, wie Lessing. Gott, als unendlicher Geist, existirt mit einem unendlichen Verstand und einem unendlichen Willen. Der Verstand und der Wille Gottes sind kein Vermögen, sondern unendliche, wesentliche, ewige, simultane Acte. Alle Attribute Gottes beziehen sich auf seinen Verstand und seinen Willen, in deren Thätigkeit das Leben Gottes besteht, und die Substanz Gottes, als des unendlichen Geistes, kann nur aus der unendlichen Thätigkeit des unendlichen Verstandes und des unendlichen Willens begriffen werden. Diese unendliche Thätigkeit des göttlichen Verstandes und Willens kann sich nur in drei Acten, weder in mehreren noch wenigeren äussern. Gruner nennt sie hypostatische Acte, weil in diesen Acten der unendlichen Thätigkeit des unendlichen Verstandes und des unendlichen Willens Gott als unendlicher Geist subsistirt. In dem ersten

---

sonae divinae tres sint tria supposita agentia — tres spiritus — habes non Deum numero unum, sed Deos tres. Der heilige Geist habe, weil er keine Person producire, kein *opus ad intra. Aget igitur intra essentiam divinam nihil.* Ueber die Zeugung S. 90.: *Deus, ens simplicissimum, produxit de substantia sua filium — ab aeterno. Quod est productum, quomodo poterit aeternum esse? — Quomodo poterit Deus numero unus esse? — Quis negaverit, Deum comprehendi a nobis haud posse? Sed quae cum attributis divinis, ut cum simplicitate et unitate Dei aperte pugnant, vera esse minime posse, hoc sane aeque certum esse debet. Ad inscrutabilitatem autem, sit venia voci barbarae, provocare, quo possis impunius pugnantia cum attributis Dei minime dubiis affirmare, hoccine doctum aut pium est?*

hypostatischen Act bewegt der unendliche Verstand Gottes die ewig gegenwärtigen Ideen aller denkbaren Dinge, und mit dieser Bewegung des Verstandes ist das Wohlgefallen des unendlichen Willens verbunden. In dem zweiten hypostatischen Act verknüpft der unendliche göttliche Verstand die ewig gegenwärtigen Ideen aller denkbaren Dinge als Zweck und Mittel, und entwirft so in sich alle möglichen Weltsysteme, während der Wille nach dem Grade des in den möglichen Weltsystemen vorhandenen Guten sich ihnen zuneigt. In dem dritten hypostatischen Act entscheidet der unendliche göttliche Verstand über das beste unter allen möglichen Weltsystemen, und der unendliche und allmächtige Wille ruht in ihm als seinem Endzweck und strebt nach seiner Realisirung. Da jeder dieser drei hypostatischen Acte etwas Eigenthümliches enthält, was keinem der beiden andern zukommt, so findet ein realer Unterschied unter ihnen statt, und ebenso wenig kann geläugnet werden, daß sie mit der Unendlichkeit Gottes zusammenbestehen können, da sie ohne alle Succession zugleich in Gott sind. Auch Personen glaubt sie Gruner nennen zu können, wenn man nur unter der Person nicht gerade ein intelligentes Subject verstehe, nicht als Personen in diesem Sinn, aber als real verschiedene Acte machen sie zusammen die absolute Vollkommenheit des dreieinigen Gottes aus [12]). Es ist dieß ganz die schon früher entwickelte

---

12) A. a. O. S. 117 f. Gruner bemerkt selbst (S. 122.), daß er sie großentheils Reusch verdanke, seinem Lehrer in der Philosophie und Theologie. „*Tamen, si quis velit mea cum Reuschianis conferre, inveniet haud pauca, neque momenti exigui, emendata diligentius, luculentiusque declarata.*“ — Nicht die gleichen Schwierigkeiten fand Gruner in der kirchlichen Lehre von der Person Christi, deren Idiomen-Communication er sogar in Schuz nahm (gegen die, *qui terque quaterque sapientes sibi videantur, si arroganter*

Reusch'sche Trinitätstheorie, nur in einfacherer Form und mit der offenern Anerkennung, daß diese hypostatischen Acte die persönliche Realität nicht haben können, welche die Personen der kirchlichen Lehre für sich ansprechen. Ebendeßwegen kann auch diese Auffassung der Trinitäts-Idee nur unter den Gesichtspunct des Sabellianismus gestellt werden, aber es sind doch wenigstens diese Acte, wenn auch gleich ihr Object nur die Welt ist, immanente Thätigkeiten des göttlichen Wesens, und sie machen, wie sie Gruner selbst nimmt, den innern geistigen Lebensproceß Gottes aus. Wir haben also in der Idee Gottes als des unendlichen in sich selbst thätigen Geistes einen speculativen Gedanken, welcher festgehalten und weiter verfolgt werden kann. Aeußerlicher und oberflächlicher kann dagegen die sabellianische Theorie kaum genommen werden, als von G. Schlegel geschehen ist [13]), in dessen Darstellung der Trinitätslehre Vater, Sohn

---

rideant, quae ab ipsorum intelligentia remota sunt, was mehr Sinn für die kirchliche Lehre beurkundet, als man sonst in jener Zeit hatte), aber freilich auch so beschränkte, daß er das *abstractum naturae humanae* ganz verbannt wissen wollte, und selbst nicht bei allen operativen Attributen Gottes eine stete unmittelbare Einwirkung der göttlichen Kraft annahm, sondern blos bei einigen, wie namentlich der göttlichen Weisheit. *Per caetera operatur Deus in Jesum Christum, cum ipso, et per ipsum, uti et quoties ad efficiendum aliquod ἀποτέλεσμα singulis opus est Christo, e. g. omniscientia, omnipotentia etc.* S. 383. Hiemit ist eigentlich die *unio personalis* im kirchlichen Sinn aufgehoben, und es bleibt nur der Begriff einer dynamischen Einwirkung.

13) Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Zwei Theile. Riga 1791. Dazu die Beilage: Vereinfachte Darstellung der Lehre von Gott, als Vater, Jesu dem Sohne Gottes, und dem heiligen Geiste. 1795. Eine erneuerte Erwägung nannte Schlegel seine Untersuchung, weil er der

und Geist zwar auch drei göttliche Thätigkeiten sind, aber nur in Beziehung auf die Welt. Der ganze Inhalt der Trinitätslehre wird in die Wahrheit zusammengefaßt, daß die christliche Religion die Erkenntniß drei großer Wirksamkeiten und Fürsorgen Gottes für die Menschen in sich schließe, der Schöpfung und Erhaltung, der Erkenntniß-Mittheilung durch Jesum, und der Besserung durch den heiligen Geist [14]). Als Vater von allem ist Gott auch der Vater Jesu, nicht blos, weil er ihn durch unmittelbare Macht in der Maria hervorgebracht, oder ihm einige Gaben verliehen, einigen Schuz widerfahren lassen, sondern weil er sich oder seine Gottheit auf eine besondere Weise mit ihm vereinigt hat, auf eine Weise, welche, wenn wir sie gleich nicht ganz einsehen und begreiflich machen können, doch dem Wesen Gottes gemäß sey, bei welcher die Einheit des göttlichen Wesens aufrecht bleibe, und die Folgerungen des Patripassianismus, so wie die längst verwiesenen Irrthümer einer Vermengung und Trennung, Zerstücklung und Verkleinerung des göttlichen Wesens vermieden werden, so daß also ein reeller und innerer Unterschied zwischen den drei gesezt werde, ohne die

---

Meinung war, solche Prüfungen sollten vornehmlich alsdann erneuert werden, wenn wiederum eine Zeitlang über die Religion und Schrift gedacht worden sey, um nun zu erforschen, welches nach der gelungenen Stufe der Aufklärung und Wissenschaften die besten Erklärungen und Beweise seyn möchten (Vorr. S. IV.). Da Schlegel so selbst seinen Blick ganz in die Aufklärung der Periode, von welcher hier die Rede ist, zurück richtet, übrigens in aller Unbefangenheit zum einzigen Ziel sich sezend, „sich dem Vorgebirge der Wahrheit zu nähern, und auf dem Wege durch Declinationen und Inclinationen einer Magnetnadel sich nicht irre machen zu lassen", so glaubte ich ihn um so weniger von einer Periode, welcher er ganz angehört, trennen zu dürfen.

14) Beilage S. 73.

Meinung von drei göttlichen Wesen zu veranlassen. Wie der Name Sohn Gottes nicht blos auf das Amt und die Würde des Messias zu beziehen sey, so dürfe er auch keineswegs mit dem Namen Gott gleichbedeutend genommen werden, wohl aber werde er schicklich gebraucht, um die Göttlichkeit, die in Jesu war, und die der Vater ihm gewährte, so wie auch das Subject, worin diese Göttlichkeit wirkte, zu bezeichnen [15]). Auch der Ausdruck Zeugung diene dazu, den Grund des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn oder die Art der besondern göttlichen Einwirkung des Vaters auf den Sohn zu beschreiben, da wir doch immer für geistige Gegenstände uns an symbolische Ausdrücke halten müssen. Unter dem Ausdruck Logos verstehe Johannes nur den Grund und Urquell des Worts oder der neuen Lehre, den Lehrer in Jesu; er habe diesen Ausdruck zum Hauptnamen gemacht, weil er Jesum als den Verkündiger der neuen Lehre, die über das Gesez des Mose gehe und von Gott sey, preisen wolle [16]). Von einem Geheimniß der Trinitätslehre kann

15) Ueber den Begriff des υἱὸς θεοῦ mag hier bemerkt werden, daß, nachdem die Socinianer die metaphysische Bedeutung desselben schlechthin geläugnet hatten, unter den protestantischen Theologen in Teutschland zuerst Heilmann in einem Göttinger Progr. vom J. 1763: De ratione, qua Jesus sua ex morte ἀναστάσει Messias demonstratus est (Rom. I, 3. 4.) zu beweisen suchte, daß dieser Name blos die messianische Würde Jesu bezeichne, was damals noch Aufsehen erregte (Schlegel, Th. I. S. 248.). Auch Döderlein (Instit. S. 314.) läugnete, *formulam υἱὸν θεοῦ esse divinae naturae nomen.* Er berief sich besonders auf Röm. 8, 29., aus welcher Stelle folge, *ut ad divinae majestatis significationem haud indubio trahi queat.* Aber selbst Morus (Epit. S. 55.) schloß noch aus diesem Namen, obgleich er zugab, daß er auch als Messias so genannt worden sey, *et esse uno verbo naturam divinam adscribendam.*

16) Th. I. S. 155 f. 248 f. 259. Th. II. S. 116 f.

nun freilich bei dieser Fassung derselben nicht mehr die Rede seyn, und der Inhalt des kirchlichen Dogma ist nicht blos aufgeklärt, sondern auch ausgeleert, aber ein so aufgeklärter Theologe, wie Schlegel, tritt der Frage, ob der Religionsforscher es versuchen dürfe, eine Lehre, welche das bisherige System für ein Geheimniß erkläre, zu enthüllen, nur um so sicherer mit der Antwort entgegen: „Dem Verstande können überhaupt keine Fesseln angeworfen werden, es sey unnüz, ihm zu gebieten: Denke nicht. Er werde und könne nicht überall gehorchen, wohl aber werde er von selbst stille stehen, wenn er nicht weiter fort könne" [17]).

Gern wendet man sich von dieser Aufklärungstheologie Schlegels und Anderer, welche hier kein weiteres Interesse darbieten können, zu einem Theologen, welcher wenigstens mit einem ganz andern Sinn für das Geheimniß der Trinitätslehre oder ihre speculative Bedeutung, gleichfalls auf dem Grunde der überhaupt sehr verschiedener Formen fähigen sabellianischen Ansicht, in die Tiefe dieser Lehre einzudringen suchte, um zu einem bestimmteren Begriff derselben zu gelangen. Die Versuche J. A. Urlsperger's [18]) nehmen in der

17) Th. I. S. 102 f.

18) Versuch in freundschaftlichen Briefen einer genauern Bestimmung des Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi, wie dadurch menschliche und seligmachende göttliche Erkenntniß merklich erweitert und den wichtigsten Zweifeln gegen beide auf eine neue Weise liebreich entgegen gegangen wird, jedem vernünftigen, noch mehr aber christlichen Leser zu unpartheyischer Prüfung übergeben. I. St. 1769. II. St. 1770. III. St. 1771. IV. St. 1774. Dazu noch: Neue kurze Erörterung der Frage: obs wahrscheinlich, ja möglich, nach bisher gewohnter Weise die Benennungen Gottes als Vaters, Sohns und Geistes, zur innerlichen ohnveränderlichen Beschaffenheit Gottes, d. i. zu seinem Wesen zu rechnen, oder was vielmehr nach der Schrift diese persönliche Nahmen Gottes anzeigen. 1773.

Geschichte der Bearbeitungen unsers Dogma in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine nicht unrühmliche Stelle ein. Der Grundgedanke Urlsperger's ist die Unterscheidung einer doppelten Dreieinigkeit, einer Wesens-Dreieinigkeit und einer Offenbarungs-Dreieinigkeit. Er nimmt mit der christlichen Kirche das Geheimniß der Dreieinigkeit in seiner vollen Wahrheit an, sieht aber in der kirchlichen Form dieser Lehre eine höchst ungenügende, nur Widersprüche enthaltende Lösung, welche zu allen jenen Zweifeln, die Arianer und Socinianer und alle Antitrinitarier dem Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit entgegengesezt haben, indem sie nicht einsehen konnten, wie es zum Wesen des einigen Gottes gehören solle, oder auch nur damit bestehen könne, daß Gott einen Sohn zeuge und daß ein Geist Gottes durch einen Ausgang sein Wesen oder seine persönliche Subsistenz erhalte, vollkommen berechtige. Es muß also, wozu man alle Freiheit hat, eine andere Lösung versucht werden, die nicht den Zweck haben kann, das Geheimniß aufzuheben, sondern nur alles, was uns die Schrift davon geoffenbart, so unter sich zu vergleichen, daß ein richtiger und sich auf keinerlei Weise widersprechender, oder mit allgemeinen Wahrheiten streitender Verstand herauskomme und in dem Geheimniß anzutreffen sey [19]). Das Räthsel ist sogleich gelöst, sobald man nur nicht, der gewöhnlichen Meinung zufolge, annimmt, daß die Namen Vater, Sohn und Geist dazu da sind, das einige, ewige, nothwendige Wesen Gottes, wie es an sich ist, zu beschreiben, und dennoch das Daseyn Gottes als Vaters, Sohnes und Geistes für ebenso nothwendig hält, als das Wesen Gottes selbst. Diese Namen und die ihnen entsprechenden biblischen Ausdrücke Zeugen und Ausgehen,

---

Ferner: Nöthige, lehrreiche und freundschaftliche Erinnerungen, gegen Recensionen u. s. w. 1773.

19) Stück III. S. 180 f. Erinnerungen S. 4.

welche nach der kirchlichen Lehre nur in einem von ihrem offenbaren Wortverstand abweichenden Sinn genommen werden können, beziehen sich allein auf die Art und Weise des Ausgangs Gottes von sich selbst zur Offenbarung und Vereinigung mit den Geschöpfen, sie stellen uns vor Augen, wie Gott, dem eigentlichen Wortverstand gemäß, ausgegangen, und sich mit der Welt zu ihrer Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung in eine besondere Verbindung gesezt hat, so daß bei dem Vorhandenseyn dreier zu dem einigen göttlichen Wesen nothwendig gehörender und ebenso viele unterschiedliche freie Subjecte darstellender Gotteskräfte, eine dieser Kräfte eine andere durch Zeugung zum Ausgang und zur Geburt bestimmt, wodurch der Zeugende und nicht Ausgehende Vater, der Gezeugte und Ausgehende aber Sohn geworden, die dritte dieser Gotteskräfte aber in der Kraft des Geistes vom Vater und Sohn ausgeht, und in diesem Ausgang sich mit dem Sohn und durch den ferneren Ausgang und die Sendung vom Sohn mit denen verbindet, welche Gott zum Glauben an seinen eingebornen Sohn Jesus Christus berufen läßt [20]. Daß der Ausgang Gottes von sich nur die Offenbarung des unendlichen und unsichtbaren Wesens Gottes an die Geschöpfe, die Verherrlichung Gottes an ihnen, somit die Werke der Schöpfung, Erlösung und endlichen Vollendung in ihrem ganzen Umfang zum Zweck haben kann, wird auf folgende Weise bewiesen: Entweder bezieht sich der Ausgang des einigen Gottes von sich selbst auf Gottes Wesen selbst, so daß etwas zu diesem Wesen selbst an sich nothwendig Gehörendes, ohne welches Gott als der Einige nicht gedacht werden kann, erhalten werden soll, oder auf die Offenbarung des göttlichen Wesens. Das Erstere kann nicht seyn, weil, wenn der einige Gott von sich ausgeht, in diesem Ausgang das Wesen Gottes, wie er ist,

20) St. III. S. 181.

schon vorausgesezt werden muß, sofern ja sonst kein einiger Gott wäre, der von sich selbst ausgehen könnte. Auch wäre so das Wesen Gottes ein zweifaches, das eine ohne den Ausgang, das andere mit dem Ausgang, was widersprechend wäre. Soll also das einige Wesen Gottes in seiner Nothwendigkeit und Ewigkeit sich selbst vollkommen gleich seyn, so kann Gott durch keine Thätigkeit, sey es auch eine innere und nothwendige, erst werden, was an sich zu seinem Wesen gehört, und es kann demnach nur das Andere stattfinden, daß der einige Gott von sich selbst ausgeht, um in diesem Ausgang, zu seiner Offenbarung in der Welt, sich zu sich selbst als Vater und Sohn zu verhalten [21]). Was daher Gott wahrhaft zum dreieinigen macht, fällt nur ausserhalb seines Wesens in die Sphäre seiner Offenbarung. Da sich nun aber auf der andern Seite auch nicht denken läßt, daß Gott in seinem Ausgang oder in seiner Offenbarung der dreieinige ist, wenn er es nicht auch an sich, seinem Wesen nach ist, so muß von der Offenbarungs-Dreieinigkeit auch wieder auf die Wesens-Dreieinigkeit zurückgeschlossen werden. Gott kann nicht von sich selbst ausgehen, und in diesem Ausgang sich zu seinem einigen göttlichen Wesen in ein zweifaches Verhältniß sezen, ohne daß seine geistige Natur an sich so beschaffen ist, daß sich in dem Einen Geiste etwas unterscheiden läßt, was um dieses Unterschieds willen den Ausgang Gottes von sich möglich macht. Ein Subject, das schlechthin nur Eines ohne allen innern Unterschied ist, kann sich auch in seinem Ausgang nicht unterscheiden, ebendeßwegen nicht von sich ausgehen, und wenn man bedenkt, daß der Ausgang durch Zeugung geschieht, die Zeugung aber ein doppeltes Subject voraussezt, eines, das die zeugende Kraft auf sich wirken läßt, und ein anderes, das mit seiner Kraft wirkt, so muß sich in der geistigen Natur Gottes ein doppel-

21) St. III. S. 186.

tes Subject unterscheiden, das zwar in seiner ewigen ungetrennten Einheit nur Ein Geist ist, aber doch zugibt, daß durch Wirken und Leiden eine wahre Zeugung erfolgt. Ebenso könnte der Geist vom Vater und Sohn nicht unterschieden seyn, wenn sich sein eigenthümliches Wesen nicht schon in der physischen Natur Gottes unterschiede. Es sind daher in Gott als Geist drei Subjecte, von welchen jedes auf eigenthümliche Weise von den beiden andern verschieden ist, so jedoch, daß das in ihnen identische Wesen Gottes sie zu Einem Geist oder dem einigen Gott verbindet. Personen kann man sie nicht nennen, wohl aber, wie ja bei einem Geist seine Kraft nicht ein Prädicat seines Wesens, sondern das Wesen und Subject des Geistes ist, drei zu dem einigen Gott wesentlich verbundene Gotteskräfte, und die Dreieinigkeit, die sie darstellen, ist die uns verborgene aber wesentliche und nothwendige Dreieinigkeit der geistigen Natur Gottes, oder die Wesens-Dreieinigkeit [22]). Ist diese Dreieinigkeit als das an sich

---

22) St. III. S. 193. Vgl. S. 201.: „Mit der Einigkeit Gottes muß man anfangen. Sie schließt alle Mittheilung des göttlichen Wesens zur Darstellung des Daseyns und Wesens Gottes selbst gänzlich aus. Denn das Wesen Gottes kann nur Eins seyn, und also, um das Wesen und Daseyn Gottes selbst dadurch zu erhalten, nicht mitgetheilt werden, sonst gibts sogleich eine Verdopplung oder Vervielfältigung des Wesens Gottes, die widersprechend ist. Aber drei unendliche, zu Einem unendlichen Geist in Gott nothwendig verbundene, Gotteskräfte, die gleich nothwendig, ewig, doch frei und unabhängig von einander gedacht werden, sind der Einigkeit Gottes nicht zuwider." Vgl. Erinnerungen S. 10. Es kommt hier auf den Begriff des Geistes an. Geist ist, wie Urlsperger (Erinnerungen S. 21.) bemerkt, nichts weniger als ein einfaches Wesen, das Verstand und Willen hat, wenn dadurch die wesentlichen Kräfte eines Geistes ausgedrückt werden sollen. Das Wesen und die eigenthümliche Kraft eines Geistes ist uns ganz verborgen,

seyende Wesen Gottes vorausgesezt, so ist durchaus keine Schwierigkeit mehr darin vorhanden, daß in dem ökonomischen Verhältniß, zu welchem die Namen Vater, Sohn und Geist allein gehören, der Sohn und Geist nie anders als abhängig vom Vater erscheinen, der Sohn als der vom Vater verordnete Mittler und Erlöser der Menschen, und der Geist als ein vom Vater und Sohn ausgehender gesandter Geist, dem Vater also in diesem Verhältniß allein die Rechte der Sendung und der völligen Unabhängigkeit zukommen. Sehr richtig bemerkt Ursperger [23]), daß es im dreieinigen Wesen Gottes an sich keine erste und keine lezte Person geben kann, und daß daher der Grundfehler aller Darstellungen der orthodoxen Lehre immer ist, daß eine nicht existirende erste Person zum principium et fons deitatis in Ansehung der übrigen Personen gemacht wird. Wo aber gar nicht vom Wesen

daher würde es Thorheit seyn, zu glauben, etwas, daß die Schrift deutlich sagt, könne mit der Einheit eines Geistes nicht bestehen, von der wir doch gar nicht wissen, was mit ihr bestehen kann oder nicht. Umgekehrt, weil Gott als Geist in seinem Wort so beschrieben wird, daß wir deutlich sehen, wie in ihm drei selbstständige Kräfte zu einem Geiste verbunden sind, so muß solches der Einheit eines Geistes nicht widersprechen." Vgl. S. 10.: „Was Gott in seiner Wesensdreieinigkeit ist, können wir nicht wissen, weil wir wesentliche Kräfte eines Geistes nicht empfinden, um uns aber doch so viel davon zu sagen, als möglich, sollten auch die Bilder um unsers Unvermögens willen noch so schwach seyn, so tragen die göttlichen Personen im Ausgang gewisse Charactere an sich, die, aber freilich in einer sehr großen Entfernung, uns von ihrem persönlichen Wesen etwas sehen lassen sollen. Der Vater eignet sich insbesondere das Leben zu, ist auch die Quelle alles Lebens, der Sohn nennt sich das Licht der Welt, und heißt auch die Weisheit Gottes, und der heilige Geist wird einem Freudenöl verglichen."

23) Erinnerungen S. 11.

Gottes, sondern nur von der Offenbarung seines Wesens die Rede ist, wäre es ebenso widersprechend, eine erste Person läugnen zu wollen, als sie im Wesen Gottes anzunehmen; denn wo ein wahrer Sohn ist, da muß, ehe an eine wesentliche Beschaffenheit eines Sohns gedacht werden kann, vor allem eine wesentliche Beschaffenheit eines Vaters angegeben werden können, der Vater also zuerst seyn, und dann der Sohn. Und da der Vater nach der Oekonomie durch Zeugung den Grund in sich enthält, daß in einem wahren Ausgange von Gott sich ein göttlicher Sohn von Gott als Gott unterscheidet, so ist der Vater auf diese Weise ökonomisch **fons et principium deitatis** des Sohns und ebenso des Geistes. So viel also kommt darauf an, eine Wesens-Dreieinigkeit und eine Offenbarungs-Dreieinigkeit, oder ein dreifaches Geheimniß der Dreieinigkeit, das Geheimniß Gottes, das Geheimniß des Vaters und das Geheimniß Christi zu unterscheiden. Die Wahrheit, daß der einige Gott nach seinem Wesen selbst dreieinig ist, ohne jedoch, nach diesem nothwendigen Verhältniß betrachtet, Vater, Sohn und Geist zu seyn, ist das Geheimniß Gottes, oder das Wesen Gottes an sich. Im Vatergeheimniß offenbart sich Gott ökonomisch als Vater, Sohn und Geist, oder als den in den Werken der Schöpfung und Erlösung von sich ausgehenden Gott. Urlsperger betrachtet dabei nicht blos das Verhältniß des Vaters und Sohns im gewöhnlichen Sinne, sondern er stellt unter diesen Gesichtspunct die ganze Lehre von der Welt, welche er ächt speculativ als die Frage über das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen auffaßt [24]). Stelle man sich freilich, wie gewöhnlich geschehe, die Schöpfung der Welt so vor, daß Gott sich alle zugleich möglichen Wesen in seinem Verstande vorstelle und nun wolle, daß sie seyn sollen, so gehe alles ganz leicht zu. Einem so unendlichen Wesen, wie Gott sey,

24) St. II. S. 117 f. Erinnerungen S. 24 f.

könne es doch, denke man, nicht schwer fallen, eine Welt zu schaffen. Allein die Schwierigkeit bei der Schöpfung der Welt sey nicht das unendlich Große der Welt, sondern vielmehr ihr unendlich Kleines im Verhältniß zu Gott, oder daß die Welt das Endliche, Gott der Unendliche ist, woraus sich folgende Fragen ergeben: 1. Da Ursachen und Wirkungen in einem gleichen Verhältniß zu einander stehen müssen, wie greift es Gott an, eine unendliche Ursache, die er selbst ist, zu einer endlichen Wirkung, wie sie bei der Schöpfung der Welt stattfindet, so daß demnach zwischen Gott und der Welt ein unendlicher Unterschied liegt, in das gehörige Verhältniß zu sezen? 2. Da unmöglich Gottes unendliche Vollkommenheit sich darin beruhigen kann, ein endliches, mit Gottes unendlicher Vollkommenheit in gar keinem Verhältniß stehendes Werk hervorgebracht zu haben, wie greift es Gott an, daß die Schöpfung der Welt ein unendliches Werk wird, und doch dabei die Welt endlich bleibt? 3. Da sich Dinge von verschiedener Art nicht mit einander vereinigen lassen, wie Endliches und Unendliches, wie greift es Gott an, daß, da es nothwendig ist, daß Gott und Welt mit einander in Verbindung stehen, das Endliche und das Unendliche mit einander Eins werden? Die Antwort auf alle diese Fragen liegt darin, daß die Einheit des Endlichen und Unendlichen, welche zum Begriff der Welt gehört, schon im Sohn vorausgesezt werden muß. Ein allervollkommenstes, schlechthin unabhängiges Wesen, das von allem Andern absolut verschieden ist, kann mit demselben nicht ohne ein vermittelndes Band verbunden werden. Ein solches entgegengesezte Eigenschaften in sich vereinigendes Band ist der Sohn Gottes, der durch Geburt von Gott ausgegangen, sich ausser Gott von Gott unterscheidet. Der Sohn Gottes ist unendlich, Gott kann ihm also mit unendlicher Kraft gegenwärtig seyn, und weil auch der Sohn als der Unendliche dem Unendlichen mit unendlicher Kraft gegenwärtig seyn kann, so kann der Sohn in der Wirkung

auf endliche Dinge seine eigene Kraft zu endlichen Wirkungen einschränken, was nur unter jener Voraussezung möglich ist. Der Sohn ist so zwar wahrer Gott, erkennt aber den Vater ökonomisch selbst als seinen Gott, so unabhängig er daher in Ansehung der Welt ist, so abhängig ist er in Ansehung seines Vaters, und wie er in dem Vater ist, so ist er auch ausser dem Vater. Indem er auf diese Weise entgegengesezte Eigenschaften in sich vereinigt (d. h. als Sohn zugleich die Bestimmung der Endlichkeit in sich hat), ist das Endliche und das Unendliche in ihm zur Einheit verbunden, so daß er sich selbst in seinem Ausgang durch unendliche Kraft zu endlichen Wirkungen bestimmt, durch endliche Wirkungen mit endlichen Kräften sich vereinigt und dadurch endliche Wesen in seine unendliche Vereinigung aufnimmt [25]). Dieses Band der Einheit Gottes und der Welt im Sohne ist der Eine und allgemeine Zweck seines Ausgangs und Kommens in die Welt. Es gibt aber auch noch einen besondern Zweck desselben, in welchem Gott der Welt in dem Sohne so nahe als möglich kommen wollte. Es gefiel der Weisheit Gottes bei vorhergesehenem und weislich zum Besten gelenktem Fall der Menschen, seinen eingebornen Sohn zum Mittler zwischen Gott und den Menschen und zugleich zum Gottmenschen zu bestimmen. Seitdem kam der Sohn durch Herniederlassung immer weiter in die Welt, und die mit dem Fluche belegte, von Sündern bewohnte, und deßwegen nicht blos moralisch, sondern auch physisch von Gott allerentfernteste Erde wurde der merkwürdige Schauplaz seiner Offenbarungen. Wenn er als Engel des Bundes auf der Erde erschien, mit seinem Volke in der Wolken- und Feuersäule ging, über der Lade des Bundes mit besonderer Gegenwart ruhte, so waren dieß die Folgen seines physischen d. i. reellen und persönlichen Ausgangs von Gott, und die Fortsezung seines

---

25) St. III. S. 248. St. II. S. 126.

Kommens in die Welt, das endlich seine höchste Stufe und seine Vollendung in der Menschwerdung des Sohnes Gottes und den Folgen des Standes seiner Erniedrigung erreichte. Das tiefste Kommen und Herabsteigen des Sohnes Gottes in die Welt war, als er in der freiwilligen Einschränkung seiner wesentlichen unendlichen Kräfte in seinem im Grabe ruhenden Leibe sich bis zum scheinbar Leblosen herabließ, dadurch aber es möglich machte, daß auch die kleinste der einfachen Kräfte der Vereinigung mit ihm und der daraus fließenden Folgen theilhaftig werden kann. Von diesem äussersten Puncte seiner Entfernung von Gott geht nun aber sein Lauf wieder zu Gott zurück, und wie sein Ausgang stufenweise geschah, und mit einer fortgehenden freiwilligen Einschränkung seiner Herrlichkeit verbunden war, um die Wirkungen derselben bis auf das kleinste der einfachen Wesen ausdehnen zu können, so ist auch der Hingang Jesu zum Vater eine stets von Stufe zu Stufe fortgehende nur ungleich schnellere Ausbreitung dieser Herrlichkeit, bis alle Zwecke seines Kommens in die Welt erreicht sind und seine und seines Vaters Herrlichkeit nicht mehr im Ausgang von einander unterschieden seyn werden. Die ganze Oekonomie wird einst aufgehoben. Das göttliche Wesen sezt den Sohn dem Vater ganz gleich, er muß nach gänzlich vollendeten Endzwecken seines Ausgangs wieder zu Gott zurückkehren, wie er von ihm ausgegangen, nicht mehr ausser Gott, sondern in Gott seyn. Wenn also am Ende der Oekonomie sich der Sohn selbst dem Vater unterwirft, so bleibt, um des wesentlichen Verhältnisses des Sohnes zu Gott willen, nichts übrig, als daß, weil der Sohn in diesem Verhältniß nicht stehen kann, er zum Vater so wieder zurückkehrt, wie er vor seinem Ausgang zwar eine göttliche Person, aber nicht Sohn gewesen ist. Wende man nicht ein, daß niemand aufhören kann, Sohn zu seyn, der es jemals war. Wird im ewigen Leben bei menschlichen Söhnen alles Verhältniß zu ihren Eltern aufhören, und kein Vater- und Sohnverhält-

niß unter den Seligen im ewigen Leben seyn, wie viel mehr wird derjenige bei völlig aufgehobener Oekonomie aufhören, Sohn zu seyn, welchen einzig nur die Oekonomie und sein um ihrer willen geschehener Ausgang von Gott durch Zeugung und Geburt zum Sohn und dadurch zum Unterworfenen gemacht hat [26])? Hierin ist schon enthalten, was den wesentlichen Inhalt des Geheimnisses Christi ausmacht. Alles, was nach der Lehre von der Schöpfung, auf die sich vorzugsweise das Geheimniß des Vaters bezieht, zu der Lehre von der Erlösung gehört, begreift das Geheimniß Christi in sich, alle diejenigen Wahrheiten, die zu der Ausführung des Mittleramts und den Mittlersverrichtungen Christi sowohl im Stande der Erniedrigung als im Stande der Erhöhung gehören [27]). In demselben Geheimniß ist auch die Lehre vom heiligen Geist begriffen, welche jedoch überhaupt in dieser ganz auf Subordination angelegten Trinitätstheorie nur eine sehr untergeordnete Stelle hat. Der Geist ist ewig in der Einheit Gottes und bei dem Vater, weil aber der Sohn theils in dem Verhältniß zu dem einigen Gott von dem Vater nicht getrennt werden kann, theils in seinem Ausgang von dem Vater alles mitgetheilt erhält, was der Vater hat, so ist der Geist ebenso bei dem Sohn, wie bei dem Vater. Und da der Sohn in seinem Ausgang ausser Gott ist, so geht auch der Geist Gottes von dem Vater aus, um bei dem Sohne zu seyn, doch hat er nicht nöthig, durch eine Zeugung auszugehen, weil durch die Zeugung des Sohns schon möglich gemacht ist, daß, ungeachtet der Einheit Gottes, Gott ausser Gott gedacht wird, und somit auch der Geist Gottes mit dem ausgegangenen Gott aufs innigste verbunden ist. Der vom Sohn ausgehende Geist wirkt zum Werke der Erlösung mit, wenn aber das Vater-Verhältniß aufgehoben wird, so erscheint er

26) St. III. S. 251 – 269.
27) St. II. S. 137 f.

auch nicht mehr als der Geist des Vaters und des Sohns, sondern allein in seinem wesentlichen Gottesverhältniß [28]). Eine eigene Vorstellung hat Urlsperger noch von dem Antheil des heiligen Geistes an dem Ausgang des Sohns. Es ist nicht blos der Vatersname des dreieinigen Gottes, der sich auf den Gottmenschen bezieht, sondern der Dreieinige nimmt an der Darstellung eines göttlichen Sohns als einem Werke, das einen äussern Offenbarungszweck hat, einen gemeinschaftlichen Antheil. Die drei in dem Wesen Gottes für sich bestehenden und zur Einheit verbundenen Gotteskräfte müssen zu Einem Werke zusammenwirken. Eine derselben zeugt, eine andere läßt sich zeugen, die dritte ist die in Gott gebärende, d. i. den Ausgang und die Darstellung eines göttlichen Sohns durch Geburt bewirkende Kraft, der heilige Geist, und es gibt demnach, was Urlsperger mit den nöthigen Beschränkungen zuzugeben sich nicht scheut, im Wesen Gottes nicht blos einen Vater des göttlichen Sohns, der ihn zeugt, sondern auch eine göttliche Mutter, die ihn gebiert [29]).

So wenig auch Urlsperger seine Theorie in einer streng wissenschaftlichen Form entwickelt hat, so wenig läßt sich doch eine ächt speculative Anlage derselben verkennen. Er wollte zwar die Hauptsäze seiner Lehre nur als die Resultate seiner Schriftforschung in der Form der Schrifterklärung geben, aber die bewegenden Grundgedanken sehen überall hervor. Nicht nur legt auch er ein neues unbefangenes Zeugniß dafür ab, wie wenig auch er über den augenscheinlichen in der kirchlichen Lehre enthaltenen Widerspruch hinwegkommen konnte, sondern er sah auch recht gut ein, daß, wenn das Verhältniß der drei Personen zu einander keine bloße Tautologie seyn, es also wirklich mit dem in demselben gesezten Unterschied Ernst werden soll, dieß nur dadurch geschehen kann, daß

28) St. III. S. 199 f.
29) St. IV. S. 323 f.

der Sohn aus dem Wesen Gottes heraustritt, ebendamit auch das Moment der Endlichkeit in sich aufnimmt, und auf irgend eine Weise mit der Welt, die ihrem Begriff und Wesen nach das Endliche ist, zusammenbegriffen wird. In dem Subordinations-Verhältniß, das Urlsperger als nothwendig betrachtete, und worin auf ähnliche Weise auch Maty mit ihm zusammentrifft, ist erst der unnatürliche Zwang aufgehoben, in welchem die kirchliche Lehre Einheit und Unterschied zusammenhalten will. Indem nun auf diese Weise der Sohn aus dem Wesen des Vaters nicht blos heraustritt, sondern am Ende auch wieder in dasselbe zurückkehrt, um mit dem an sich seyenden Wesen Gottes ebenso Eins zu seyn, wie er ursprünglich mit ihm Eins war, überhaupt alles, was als Oekonomie von Gott an sich unterschieden wird, seinen bestimmten Verlauf hat, wird das ganze Verhältniß Gottes zur Welt aus dem Gesichtspunct eines trinitarischen Processes aufgefaßt, dessen Hauptmomente von Urlsperger genau fixirt sind. Alles dieß gibt der Theorie Urlspergers, so anspruchslos sie auftritt, eine eigenthümliche speculative Bedeutung, die sich auch bei ihm selbst in dem Bewußtseyn ausspricht, mit welchem er sie nicht blos als eine neue, sondern auch als eine höchst wichtige, das so lange verborgene Geheimniß mit Einem Male aufschließende Lehre vorträgt. Sie hat auch noch das besondere historische Interesse, daß sie den Sabellianismus, auf welchen als die Grundform die zulezt entwickelten Darstellungen der Trinitätslehre zurückzuführen sind, im Grunde in seiner ursprünglichen Gestalt wieder aufstellt. Auch Sabellius baute ja, wie früher gezeigt worden ist, seine Theorie auf die Unterscheidung der Oekonomie von dem an sich seyenden Wesen Gottes.

Je eigenthümlicher die Lehre Urlspergers ist, um so merkwürdiger ist die Beziehung, welche Urlsperger in ihr zu einem Zeitgenossen hat, dessen ganze Erscheinung man bisher als eine so durchaus eigenthümliche angesehen hat, daß man ihm

kaum eine Stelle in der Geschichte des Dogma einräumen zu können glaubte. Ich meine Emanuel Swedenborg, welcher als Gegner der orthodoxen Trinitätslehre keinem der früheren Bestreiter nachsteht, und in dem Positiven seiner Lehre darin mit Urlsperger zusammentrifft, daß er die Trinität, so weit er sie annimmt, wenigstens nicht in das göttliche Wesen selbst, sondern nur ausserhalb desselben sezt, so daß uns auch hier wieder eine Modification der sabellianischen Grundform begegnet.

Wie Urlsperger sieht auch Swedenborg [30]) in der kirchlichen Lehre nur unvereinbare, allem vernünftigen Denken widerstreitende Bestimmungen, aber sein Widerspruch gegen sie hat sich zugleich zu einer Polemik gesteigert, aus welcher sich selbst der heftige bittere Ton Servets vernehmen läßt. Er beschuldigt die Lehre von drei göttlichen Personen, von welchen jede für sich Gott und wesentlich Gott seyn soll, daß sie die Idee der Einheit Gottes völlig vernichte, ebendamit den Begriff der Gottheit ganz aufhebe, und alles Geistige der Vernunft aus der Kirche verbanne, ja, den Menschen zum Thier erniedrige [31]). Zu bekennen, daß es drei göttliche

---

30) Die Hauptschrift, in welcher Swedenborg die Trinitätslehre behandelt, ist: Vera christiana religio, continens universam theologiam novae ecclesiae. Amsterd. 1771. Es gehört hieher besonders Cap. III. de divina trinitate S. 127 f.

31) A. a. O. S. 19.: — *Inde homo non fit homo amplius, sed totus quantus naturalis, qui non plus differt a bestia, quam quod loqui possit, et qui est contra omnia spiritualia ecclesiae, haec enim naturalis homo vocat deliria, inde et non aliunde tam enormia haeretica de Deo scaturiverunt: quapropter divina trinitas divisa in personas intulit non modo noctem in ecclesiam, sed etiam mortem. Quod identitas trium essentiarum divinarum sit rationis scandalum, constitit mihi ex angelis, qui dixerunt, quod ne quidem possint enuntiare tres*

Personen gebe, und nur Einen Gott und daß dieser Eine Gott keine Person sey, sey das leerste, sinnloseste Gerede [32]). Swedenborg vergleicht die menschliche Vernunft in Beziehung auf die Trinität mit einem an Händen und Füßen Gefesselten, oder mit einer wegen Auslöschung des heiligen Feuers lebendig begrabenen Vestalin, und wenn die, welche an den Einen Gott als Schöpfer der Welt glauben, und die, die ihn als Erlöser und Wiederhersteller verehren, sich zu einander verhalten, wie die Stadt Zion zur Zeit Davids und die Stadt Jerusalem zur Zeit Salomo's nach Erbauung des Tempels, so gleicht dagegen die Kirche, die an drei Personen glaubt, von welchen jede Gott seyn soll, der von Vespasian zerstörten Stadt Zion und Jerusalem und dem abgebrannten Tempel. Wie der, der den Einen Gott als den verehrt, in dessen Einer Person die göttliche Dreieinigkeit ist, mehr und mehr lebendig und aus einem Menschen zu einem Engel wird, so wird der, der wegen der Mehrheit der Personen in die Mehrheit der Götter sich verliert, allmälig zu einer Bildsäule mit beweglichen Gliedern, in deren Mitte der Satan steht, und durch deren künstlichen Mund er redet. Swedenborg kann sich so wenig über den Widerspruch dieser Lehre mit der Vernunft hinwegsezen, daß er sie ebendeßwegen für eine eigentlich satanische Lehre hält, welche jeden, dem sie von Kindheit an eingepflanzt ist, durch

---

divinitates aequales, et si quis ad illos veniret, et vellet enuntiare, non posset, quin avertat se, et quod post enuntiationem fiat sicut truncus humanus, et projiciatur deorsum, et postea abeat ad illos in inferno, qui non aliquem Deum agnoscunt.

32) A. a. O. S. 130.: *Quis non videt, quod in hoc mystico — ratio insopita usque adigat os loqui sicut psittacus, quando ratio insopita est, quid tunc loquela oris nisi inanimata, dum os eloquitur, a quo ratio abit in diversum, et dissentit, quid tunc loquela, nisi fatua?*

die Entziehung jeder geistigen Nahrung, des geistig Vernünftigen, nur den geistigen Tod zuziehen kann. Die Trinität des athanasianischen Symbols gilt ihm geradezu als eine Triarchie dreier Könige in Einem Reiche, als eine Dreiheit von Göttern, zu welcher man vermittelst des bloßen Bekenntnisses mit dem Munde die Einheit Gottes blos deßwegen hinzugefügt habe, um mit der Lehre von drei Göttern nicht zum Gespött der ganzen Welt zu werden, aber es sey dieß nur eine **contradictio in adjecto.** Um das Ungereimte der Sache recht klar vor Augen zu stellen, bedient er sich derselben Vergleichungen wie Servet [33]), und stimmt mit ihm auch darin überein, daß er von der Einführung dieser Lehre in die Kirche das ganze Verderben derselben herleitet. Die apostolische Kirche, zu welcher er auch die Kirche der zwei oder drei ersten Jahrhunderten rechnet, habe von drei ewigen Personen, und einem von Ewigkeit gezeugten Sohne noch nichts gewußt [34]), dann aber habe man angefangen, die Thüre des Tempels aus der Angel zu reißen, und Räuber seyen in das Heiligthum eingebrochen. Zuerst sey dieß durch Arius geschehen; um seine Kezerei zu stürzen, sey die

33) A. a. O. S. 131.: *Si quis hanc triarchiam vult figurare aut adumbrare coram visu mentis, et simul tunc illorum unitatem, non aliter potest illam suae contemplationi sistere, quam sicut hominem trium capitum super uno corpore, aut trium corporum sub uno capite, talis monstrosa imago trinitatis apparitura est coram illis, qui credunt tres personas divinas, et quamlibet Deum per se, et illas conjungunt in unum Deum, et negant, quod Deus, quia est unus, sit una persona.* Vgl. oben S. 59.

34) Zum Beweise dafür beruft sich Swedenborg a. a. O. S. 131. darauf, daß es im apostolischen Symbol blos heiße: *Credo in Deum, patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, et in Jesum Christum, filium ejus unicum, qui conceptus etc.*

nicänische Synode berufen worden, aber mit der von ihr sanctionirten Lehre seyen nun Knäuel der abscheulichsten Häresen über Gott und die Person Christi aus der Erde aufgeschossen, der Antichrist habe sein Haupt erhoben, Gott sey in drei Götter, der Erlöser in zwei getheilt, und der von dem Herrn durch die Apostel errichtete Tempel solange niedergerissen worden, bis kein Stein mehr auf dem andern liegen geblieben. Welchen Glauben Concilien verdienen, die sich nicht unmittelbar an den Gott der Kirche halten? Die Kirche sey der Leib des Herrn, er selbst ihr Haupt, hier aber habe man einen Leib ohne Haupt, einen Leib mit drei ihm aufgesezten Häuptern, unter deren Auspicien man sich berathe. Damals, als das Concil zu Nicäa gehalten wurde, sey am Himmel in Erfüllung gegangen, was der Herr seinen Jüngern Matth. 24, 29. vorausgesagt habe. Aus dem Symbol dieses Concils sey der Glaube der jezigen Kirche hervorgegangen, der innerlich tritheistisch, äusserlich monotheistisch das Licht im Wort ausgelöscht, den Herrn von der Kirche entfernt und seinen Morgen in Nacht verwandelt habe. Der Glaube einer Kirche sey der Same, aus welchem alle ihre Dogmen entspringen, aus dem ursprünglichen Glauben einer Kirche könne man daher ihre ganze Beschaffenheit erkennen, so sey es geschehen, daß alles Wahre verfälscht wurde, daß sich die unschicklichsten, des Christenthums unwürdigsten Vorstellungen über Gott verbreiteten [35]), daß alle auf-

---

35) Als solche *ideae absonae, ludicrae et frivolae, quae ex doctrina trium personarum divinarum ab aeterno exortae sunt, et apud unumquemvis, qui manet in fide verborum istius doctrinae exoriuntur*, werden von Swedenborg a. a. O. S. 137. angeführt: *Quod Deus pater supra caput in alto sedeat, ac filius ad dextram ejus, ac spiritus sanctus ante illos auscultans et actutum percurrens terrarum orbem, et secundum decisum dispen-*

serhalb der christlichen Kirche, Muhamedaner und Juden, Heiden von jeglichem Cultus, das Christenthum einzig wegen seines Glaubens an drei Götter verabscheuen.

---

set dona justificationis, ac inscribat illa, ac faciat illos a filiis irae filios gratiae, et a damnatis electos; provoco ad doctos e clericis, et ad eruditos e laicis, num alium visum, quam hunc idealem in mentibus suis foveant? Influit etiam curiositas conjecturandi, quid ante mundum creatum inter se colloquuti sunt, numne de mundo creando, numne etiam de praedestinandis ac justificandis secundum Supralapsarios, numne etiam de redemptione; pariter quid colloquuntur inter se post mundum creatum, pater ex auctoritate et potentia imputandi, et filius ex potestate mediandi et quod imputatio, quae est electio, sit ex misericordia filii intercedentis pro omnibus, et singulatim pro aliquibus, et quod pro illis gratia sit patri commoto ex amore in filium et ex miseria visa in illo super ligno crucis. Sed, quis non potest videre, quod talia sint deliria mentis de Deo, et tamen illa in ecclesiis christianis sunt ipsa sancta, qaae ore osculanda sunt, sed non lustranda aliquo visu mentis, quia suprarationalia sunt, quae si memoria elevantur in intellectum, insanit homo, sed usque hoc non tollit ideam trium Deorum, sed inducit fidem stupidam, ex qua homo cogitat de Deo, sicut dormiens in somnio, ambulans in caligine noctis, aut sicut coecus a nativitate in luce diei. Quod trinitas Deorum insideat Christianorum mentibus, tametsi ex pudore contradicunt, constat clare ex ingeniositate plurium demonstrandi, quod tria sint unum ac unum tria, per varia in geometricis, stereometricis, arithmeticis et physicis, et quoque per plicaturas vestium et chartarum, ita cum trinitate divina ludunt sicut harioli inter se. Horum hariolatio de illa comparari potest visui oculi febricitantium, qui unum objectum, sive sit homo, sive mensa, sive candela, vident ut tria, aut tria ut

Bei allem diesem aber ist doch auch für Swedenborg die Lehre von der Dreieinigkeit die Perle des christlichen Glaubens, und es kommt nur darauf an, sich die rechte Vorstellung der Sache zu machen. Die Hauptsache ist, daß man für die Dreiheit der Personen eine Dreiheit der Person sezt [36]), so daß das Göttliche des Herrn der Vater, das göttliche Menschliche der Sohn und das Göttliche, das ausgeht, der heilige Geist ist. Was das Erste betrifft, so beweist Swedenborg, indem er unter dem Herrn überall Christus versteht, aus Stellen des A. T., daß der Herr Jehova, der Gott Israels und Jakobs, der Heilige Israels, der Herr und Gott u. s. w. genannt wird. Das zweite Moment begreift die ganze Lehre von der Person Christi und der Menschwerdung Gottes. Wie das erste Moment keinen von Christus verschiedenen Vater anerkennt, sondern den Begriff des Vaters in die Identität Gottes und des Herrn sezt, so weist das zweite als einen falschen mit der Einheit Gottes streitenden Glauben zurück, daß Gott der Weltschöpfer von Ewigkeit einen Sohn gezeugt hat, und daß dieser es war, welcher herabstieg und das Menschliche zur Erlösung der Menschen annahm; nicht ein ewiger Sohn Gottes, sondern Gott selbst, Jehova, ist herabgestiegen und Mensch und Erlöser geworden. Daß Gott die Menschen nicht ohne Annahme des Menschlichen erlösen konnte, hat seinen Grund darin,

---

unum. Comparari etiam potest cum ludibrio illorum, qui ceram mollem versant inter digitos, et compingunt illam in varias formas, nunc in triangularem, ut ostendant trinitatem, nunc in sphaericam, ut ostendant unitatem, dicentes estne usque substantia una et eadem? Cum tamen trinitas divina est sicut unio maximi pretii, at illa divisa in personas est sicut unio divisa in tres partes, ex quo illa prorsus et plane perit.

36) A. a. O. S. 138. Doctrina novae Hierosolymae de Domino. Amsterd. 1763. S. 57.

daß Gott nach seiner Allmacht nur durch Vermittlung des Menschlichen wirken kann. Ist die Erlösung die Unterjochung der Hölle, so kann Gott, der im Innersten und Reinsten ist, anders als auf diese Weise nicht zum Untersten übergehen, es ist unmöglich, daß Jehova, wie er an sich ist, mit seiner Allmacht einen Teufel in der Hölle oder auf der Erde erreicht, und seine Wuth dämpft, ohne daß er im Lezten wie im Ersten ist, im Lezten ist er aber nur in seinem Menschlichen, wie er ja auch der Erste und der Lezte, A und O, Anfang und Ende genannt wird. Herabstieg Gott Jehova als der göttlich Wahre, das das Wort ist, ohne daß das göttlich Gute davon getrennt war, weil diese zwei, die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit, oder, was dasselbe ist, das göttlich Gute und das göttlich Wahre das Wesen Gottes ausmachen.. Eben dieses göttlich Wahre ist das fleischgewordene Wort bei Johannes, und das Wort, das in der Kirche ist, ist das göttlich Wahre selbst, weil es von Jehova dictirt ist, und als solches nur das rein göttlich Wahre seyn kann. Weil es aber durch die Himmel bis zur Welt hindurchging, ist es im Himmel den Engeln und den Menschen in der Welt accommodirt worden, weßwegen das Wort einen doppelten Sinn hat, einen geistigen, in welchem das göttlich Wahre im Licht ist, und einen natürlichen, in welchem es im Schatten ist. Daß das göttlich Wahre in diesem Worte ist, erhellt daraus, daß der Herr in die Welt gekommen ist, um den ganzen Inhalt des Worts zu erfüllen, weßwegen so oft gesagt wird, dieß und jenes sey zur Erfüllung der Schrift geschehen, und nichts anders, als das göttlich Wahre ist unter dem Messias oder Christus, dem Menschen-Sohn, dem Paraklet oder dem heiligen Geist zu verstehen. Durch dieselben Acte, durch welche die Erlösung geschehen ist, hat sich der Herr mit dem Vater, und der Vater sich mit ihm verbunden. Wie er die Acte der Erlösung nur durch sein Menschliches vollbringen konnte, so hat das dabei

mitwirkende Göttliche, das unter dem Vater zu verstehen ist, sich in nähere Verbindung mit ihm gesezt, bis sie nicht mehr zwei, sondern Eins waren. Durch die Acte der Erlösung hat der Herr alles Menschliche, das er von der Mutter hatte, ausgezogen, und das Menschliche vom Vater angezogen, das göttlich Menschliche, das die Ursache ist, daß in ihm der Mensch Gott und Gott Mensch ist. Wie aber jeder Mensch erst aus dem natürlichen Menschen ein geistiger wird und dieser Uebergang aus dem einen Zustand in einen anderen die unabänderliche göttliche Ordnung ist, vermöge welcher jeder die rechte Disposition zur Aufnahme des Göttlichen erst erhalten muß, so sind auch bei dem Herrn zwei Zustände zu unterscheiden, ein Stand der Erniedrigung und ein Stand der Erhöhung. Sein Natürliches mußte erst göttlich werden, dann erst vereinigte sich der Herr mit seinem Vater und der Vater mit ihm, mit Einem Wort, der Herr verherrlichte sein Menschliches oder machte es göttlich auf dieselbe Weise, wie er den Menschen erneuert und ihn geistig macht [37]). Die

---

37) Vera christ. relig. Cap. 2. de Domino redemtore S. 65 f. Vgl. Doctr. novae Hier. de Domino S. 31 f. *Quod Dominus humanum suum fecerit divinum ex divino in ipso, et quod sic unum factus sit cum patre. — Quomodo unitio facta est*, wird so gezeigt: 1. *Quod Dominus ab aeterno sit Jehovah.* 2. *Quod Dominus ab aeterno seu Jehovah susceperit humanum ad salvandum homines.* 3. *Quod humanum divinum fecerit ex divino in se.* 4. *Quod humanum divinum fecerit per tentationes in se admissas.* 5. *Quod plena unitio divini et humani in ipso facta sit per passionem crucis, quae fuit tentationum ultima.* 6. *Quod humanum ex matre susceptum successive exuerit, et humanum ex divino in ipso induerit, quod est divinum humanum, et filius Dei.* 7. *Quod ita Deus factus sit homo, ut in primis, etiam in ultimis.*

Grundanschauung dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist bei Swedenborg das Verhältniß von Seele und Leib [38]). Das, wovon der Mensch anfängt, ist die Seele, die Substanz des Samens, sie beginnt nicht nur, sondern producirt auch das Körperliche in seiner bestimmten Ordnung. Seele und Leib sind also die Elemente des menschlichen Wesens, zu ihnen selbst kommt noch hinzu, was von ihnen als Wirkung ausgeht, und es sind somit drei wesentliche Momente in dem Einen Menschen, welche die Einheit seines substanziellen Wesens so ausmachen, daß das eine aus dem andern hervorgeht, und jedes folgende das ihm vorangehende zu seiner Voraussezung hat. Dieselben drei Momente sind nun auch in dem Herrn, dem Gott Erlöser, zu unterscheiden. Daß seine Seele von Jehova, dem Vater, war, kann, wie Swedenborg sagt, nur der Antichrist läugnen, da er in dem Worte der beiden Testamente der Sohn Jehova's, der Sohn Gottes, des Höchsten, der Eingeborne heißt [39]); es ist daher das Göttliche des Vaters, wie die Seele im Menschen, das

38) Doctr. novae Hier. S. 31. macht er für sich geltend, daß es im athanasianischen Symbol heißt, daß, *sicut anima et corpus faciunt unum hominem, ita Deus et homo est unus Christus.*

39) Vgl. Doctr. novae Hier. S. 31.: *Manifestum est, quod Jesus conceptus sit a Jehovah Deo, et natus a Maria virgine, ita quod in ipso fuerit divinum et illud anima ipsius. Nunc quia anima ipsius fuit ipsum divinum patris, sequitur, quod corpus seu humanum ipsius etiam factum sit divinum, nam ubi unum est, etiam erit alterum: ita et non aliter pater et filius unum sunt, pater in filio et filius in patre, tum omnia filii patris sunt, et omnia patris filii.* Der Sohn in diesem Sinne wäre also eigentlich der menschliche Leib, auf ähnliche Weise, wie Praxeas unter dem Sohn Gottes die *caro* verstund (Th. I. S. 247.).

erste Substanzielle in ihm, woraus folgt, daß der Sohn, welchen die Maria gebar, der Körper seiner göttlichen Seele ist, da im Leibe der Mutter nichts anders, als der von der Seele empfangene und abgeleitete Leib bereitet wird, was das zweite Substanzielle ist [40]), und das dritte sind sodann die Wirkungen, welche zugleich aus Seele und Leib hervorgehen und in diesem Hervorgehen gleichen Wesens mit dem sie Producirenden sind. Daß diese drei substanziellen Momente, Vater, Sohn und Geist, in dem Herrn ebenso Eins sind, wie Seele, Leib und Wirkung im Menschen, beweisen die Worte des Herrn, in welchen er sagt, daß er und der Vater Eins seyen, daß der Vater in ihm sey und er im Vater, so wie er auch mit dem heiligen Geist Eins ist, wenn der heilige Geist das aus dem Herrn vom Vater ausgehende Göttliche ist [41]). Der heilige Geist ist das göttlich Wahre, oder das Wort, und in diesem Sinne ist der Herr selbst der

---

40) Sohn der Maria ist der Sohn Gottes nicht zu nennen. *Enormitates in ecclesiam influxerunt ex eo, quod nominent ipsum filium Mariae* (wie die Katholiken) *et non filium Dei*, der Arianismus und zuletzt der Naturalismus. Durch das nicänische *figmentum* wird zwar *humanum Domini ad divinum* erhoben, *verum non apud illos, qui per unionem hypostaticam intelligunt unionem sicut inter duos, quorum unus est supra et alter est infra. Sed quid aliud inde resultat, quam quod universa ecclesia christiana pereat, quae unice super cultu Jehovae in humano fundata est, proinde super Deo homine?* A. a. O.

41) Vera christ. rel. S. 129.: *Dum intelligitur, quod divinum patris, quod facit animam, et divinum filii, quod facit corpus, et divinum spiritus sancti, seu divinum procedens, quod facit operationem, sint tria essentialia unius Dei, tunc cadit id in intellectum: est enim Deus pater suum divinum, filius ex patre suum, et spiritus sanctus ex utroque suum, quae quia unius essentiae ac unanima sunt, faciunt unum Deum.*

Geist, aber der heilige Geist ist auch das göttliche Wirken, weil das göttliche Wirken durch das von dem Herrn ausgehende göttlich Wahre geschieht, und das, was ausgeht, gleichen Wesens mit dem ist, von welchem es ausgeht. Zum göttlich Wahren gehört aber auch das Gute, und das Wahre und das Gute verhalten sich zu einander, wie der Glaube und die Liebe, der Glaube ist die Wahrheit, die Liebe das Gute. Durch das göttlich Wahre aus dem Guten, oder den Glauben aus der Liebe wird der Mensch erneuert und wiedergeboren, es ist das Princip aller Tugenden, welche der Herr bei denen wirkt, die an ihn glauben, und sich zu seiner Aufnahme und Einwohnung ihm hingeben [42].

So fällt bei Swedenborg die Lehre von der Trinität ganz zusammen mit der Lehre von der Person Christi, und es erhellt hieraus, welche hohe Bedeutung in seinem System die Lehre vom Gottmenschen oder von der Menschwerdung Gottes hat. Gehen wir aber weiter zurück, um in das Wesen seiner Theologie noch etwas tiefer hineinzublicken, so sehen wir schon an der Spize seiner Lehre von Gott den Saz, daß Gott Mensch ist, und dieser Saz wird mit dem metaphysischen Begriff Gottes in die engste und unmittelbarste Verbindung gesezt. Weil Gott das Seyn ist, ist er auch Substanz, denn das Seyn, wenn es nicht Substanz ist, ist ein blos vorgestelltes, ein Gedankenwesen (ein ens rationis), die Substanz aber ist ein subsistirendes Wesen, und wer Substanz ist, ist auch Form, denn die Substanz, wenn sie nicht Form ist, ist ein Gedankenwesen; von Gott muß daher beides prädicirt werden, daß er Substanz und Form ist, aber er ist die einzige, erste, die an sich seyende Substanz und Form, und diese Form selbst ist die menschliche, weil Gott

42) Vera christ. rel. Cap. 3. de spiritu sancto et de divina operatione. S. 109 f.

selbst Mensch ist [43]). Würde man sich Gott nicht als Substanz und Form in diesem Sinne denken, so würde sich der menschliche Geist die inhaltsleerste und nichtigste Vorstellung von Gott und seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen machen [44]). Swedenborgs ganze Theologie beruht auf der Voraussezung, daß das Göttliche als solches auch das Menschliche ist, Gott als Gott der Gottmensch, eine weitere Entwicklung und Begründung dieses Sazes gibt er aber nicht [45]), ausser sofern er das Wesen Gottes näher so be-

---

43) Vera christ. rel. S. 18. Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia. Amsterd. 1763. S. 6.

44) Vera christ. rel. S. 18.: *Nisi de Deo formetur idea, quod sit prima substantia et forma, et de forma ipsius, quod sit ipsa humana, mentes humanae sibi facile inducerent phantasias sicut spectra de ipso Deo, de exortu hominum, et de creatione mundi, de Deo non aliam notionem sibi sumerent, quam sicut de natura universi in suis primis, ita sicut de ejus expanso, aut sicut de inani aut nihilo, de exortu hominum, sicut de confluxu elementorum in talem formam ex fortuito, de creatione mundi, quod origo substantiarum et formarum ejus sit ex punctis et dein lineis geometricis, quae quia nullius praedicationis ita in se non aliquid sunt, apud tales est omne ecclesiae sicut styx aut caligo in tartaro.*

45) Sap. ang. de div. am. S. 6. wird jener Saz auf andere Weise so motivirt: *In omnibus coelis non alia idea Dei est, quam idea hominis; causa est, quia coelum in toto et in parte est in forma sicut homo, ac divinum, quod est apud angelos, facit coelum, et cogitatio vadit secundum formam coeli, quare aliter cogitare de Deo, angelis impossibile est, inde est, quod omnes illi in mundo, qui conjuncti sunt coelo, similiter de Deo, cum interius in se seu in suo spiritu cogitent. Ex eo, quod Deus sit homo, omnes angeli et omnes spiritus in perfecta forma homines sunt, forma coeli hoc facit, quae in*

stimmt, daß er zwischen Seyn und Existiren unterscheidet, und beides in seinem Unterschied als Einheit in Gott sezt. Wo Seyn ist, ist auch Existiren, das Eine kann nicht ohne das Andere seyn, denn das Seyn ist durch das Existiren, es gibt kein Seyn, das nicht existirt, und kein Existiren, das nicht aus dem Seyn ist, und weil das Eine nur mit dem Andern und nicht ohne das Andere seyn kann, folgt, daß sie Eins sind, aber Eins im Unterschied (distincte unum). Sie sind im Unterschied Eins, wie Liebe und Weisheit, die Liebe ist auch Seyn und die Weisheit Existiren, denn die Liebe kann nur in der Weisheit seyn, und die Weisheit nur aus der Liebe, wenn daher die Liebe in der Weisheit ist, so existirt sie; beide sind so Eins, daß sie zwar im Gedanken unterschieden werden können, aber nicht actuell verschieden sind, und ebendeßwegen muß von ihnen gesagt werden, daß sie als unterschiedene Eins sind. Das Seyn und das Existiren im Gottmenschen (in Deo homine) ist auch eine distincte Einheit, wie Seele und Leib, denn die Seele kann nicht ohne ihren Leib seyn, und der Leib nicht ohne seine Seele, die göttliche Seele des Gottmenschen ist als das göttliche Seyn, und der göttliche Leib als das göttliche Existiren zu denken. Daß die Seele ohne den Leib existiren und denken kann, ist eine falsche Vorstellung, denn jede menschliche Seele hat ei-

---

maximis et in minimis est sibi similis. — Plebeja idea in christianismo de Deo est, ut de homine, quia Deus vocatur persona in doctrina trinitatis Athanasiana, at qui supra plebem sapiunt, illi Deum invisibilem pronunciant, quod fit, quia non comprehendere possunt, quomodo Deus ut homo creare potuisset coelum et terram, tum implere universum praesentia sua, et plura, quae non cadere possunt in intellectum, quamdiu ignoratur, quod divinum non sit in spatio. Illi autem, qui solum Dominum adeunt, divinum humanum cogitant, ita Deum ut hominem.

nen geistigen Leib, wenn sie die materielle Hülle, die sie in der Welt umgab, von sich geworfen hat. Daß das Seyn nicht das Seyn ist, wenn es nicht existirt, hat darin seinen Grund, daß es sonst keine Form hat, und was keine Form hat, hat keine Qualität, und was keine Qualität, ist nichts. Was aus dem Seyn existirt, ist Eins mit dem Seyn, weil es aus dem Seyn ist, beide sind Eins und das Eine ist in dem Andern. Ebendarauf beruht nun auch die Wahrheit des Satzes, daß Gott Mensch ist, und daß er ebendeßwegen existirender Gott ist, existirend nicht von sich, sondern in sich [46]), wer in sich existirt, ist der Gott, aus welchem alles ist. Aber ungeachtet der Absolutheit seines Seyns und Wesens hat Gott, weil er Mensch ist, alles, was ein Mensch äusserlich und innerlich hat, nur hat er alles auf unendliche Weise. Er ist der ungeschaffene Mensch, dessen Bild der geschaffene ist, aber auch jeder Engel ist ein Mensch [47]), und an den Engeln ist zu sehen, wie Gott als Mensch der Unendliche ist, denn wie der ganze aus Myriaden von Engeln bestehende Himmel in seiner allgemeinen Form wie ein Mensch ist, so ist jeder Engel der Himmel im Kleinen. Auch das hängt mit dieser Idee Gottes als des Gottmenschen sehr eng zusammen, daß Swedenborg als das Allgemeinste von allem die Liebe und die Weisheit betrachtet, beide sind die zwei wesentlichen Principien von allem im Leben des Menschen, von welchen alles Bürgerliche, Sittliche und Geistige abhängt. So sind sie nun auch das Wesen Gottes selbst, dasselbe in Gott, was im Menschen Verstand und Wille sind, in welchen beiden Ver-

46) Er ist *Deus in se, inde sequitur, quod non dabilis sit Deus a Deo, quia ipsum essentiale divinum, quod est esse et existere in se, non dabile est in illo.* Vera chr. rel. S. 19.

47) *Quantum angelus ex divino recipit, tantum in perfecta forma homo est.* Sap. ang. de div. am. S. 8.

mögen das Göttliche im Menschen seinen Siz hat, auf sie bezieht sich alles, denn sie sind auch identisch mit dem Guten und Wahren, alles, was aus der Liebe hervorgeht, heißt gut, alles, was aus der Weisheit, wahr. Beide zusammen, die Liebe und die Weisheit, die auch wieder soviel als Wärme und Licht sind, machen in ihrem Unterschied und in ihrer Einheit die Einheit des göttlichen Lebens oder des göttlichen Wesens aus. In ihnen ist und existirt das Göttliche in sich, als das Eine absolute Wesen und Leben, aber die göttliche Liebe und die göttliche Weisheit kann nicht anders seyn und existiren, als in Anderem, was von ihnen geschaffen ist. Das Wesen der Liebe ist, daß sie nicht sich, sondern Andere liebt, und sich mit ihnen verbindet. In Ansehung Gottes aber kann in den Andern, auf die sich die Liebe bezieht, nichts Unendliches und Göttliches seyn, weil er sonst in ihnen nicht von Andern geliebt würde, sondern sich lieben würde, denn das Unendliche oder Göttliche ist Eines, wäre es in Andern, so wäre er es selbst, und es wäre Selbstliebe, die in Gott auf keine Weise seyn kann, sie kann daher nur bei Andern stattfinden, in welchen nichts in sich Göttliches ist, also nur bei solchen, die vom Göttlichen geschaffen sind, die Voraussezung davon aber ist die unendliche Weisheit in ihrer Einheit mit der unendlichen Liebe, d. h. die göttliche Liebe der göttlichen Weisheit und die göttliche Weisheit der göttlichen Liebe [48]). Aus diesem Begriff der Liebe, welcher von der gewöhnlichen Bestimmung, daß die Liebe Gottes nur das absolute Wesen Gottes selbst zu ihrem Object haben kann, sehr abzuweichen scheint, und einseitig nur das Moment des Unterschieds hervorhebt, während doch der Liebende mit dem Andern, mit welchem er sich Eins wissen soll, auch wieder an sich Eins seyn muß, ist nach Swedenborg die Schöpfung des Universums, die Subsistenz und Erhaltung von Allem durch Gott

48) Sap. ang de div. am. S. 15.

zu begreifen. Alles im ganzen Universum ist von der göttlichen Liebe und göttlichen Weisheit Gottes, des Menschen, geschaffen, alles ist ein Reflex der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit, und ebendamit auch des gottmenschlichen Wesens Gottes [49]), weßwegen auch alles eine Correspondenz mit dem Menschen hat, so daß der Mensch selbst ein Universum ist. Alles im geschaffenen Universum bezieht sich auf den Menschen, alles steigt teleologisch vom Untersten zum Menschen als zu der höchsten Stufe auf, und die Vollkommenheit des Menschen selbst besteht darin, daß er nicht blos der natürlichen, sondern auch der geistigen Welt angehört. Der Unterschied der natürlichen und der geistigen Welt beruht darauf, daß das Göttliche alle Räume des Universums raumlos erfüllt und in der Zeit auf zeitlose Weise ist. Raum und Zeit sind daher nur die Formen der Natur, der Mensch aber kann sich denkend über sie erheben und das Göttliche ausser Raum und Zeit in seiner Allgegenwart und Ewigkeit erkennen. Tritt der Mensch aus der natürlichen Welt in die geistige, in welcher das Gedachte auch das objectiv Wahre ist, so wird er zum Engel, und der Endzweck der von der göttlichen Liebe und der göttlichen Weisheit regierten göttlichen Vorsehung ist ein Himmel von Engel-gewordenen Menschen, in welchen der Herr die Einheit der Liebe und Weisheit oder des Guten und Wahren ist [50]).

---

49) Sap. ang. de div. am. S. 21. Sap. ang. de divina providentia. Amsterd. 1764. S. 15.

50) Das Verhältniß Gottes zur Welt, oder des Endlichen und Unendlichen bestimmt Swedenborg (Sap. ang. de div. am. S. 16.) näher so: *De creatis et finitis potest dici esse et existere, tum substantia et forma, ut et vita, imo amor et sapientia, sed omnia illa sunt creata et finita; causa, quod dici queant, non est, quod aliquid divinum illis sit, sed quod in divino sint, et quod divinum in*

Das Merkwürdigste und Speculativste, was die Swedenborg'sche Lehre von Gott enthält, ist unstreitig die in den

---

illis sit, omne enim, quod creatum est, in se est inanimatum et mortuum, sed animatur et vivificatur per divinum, quod in illis sit et illa in divino. Divinum non est in uno subjecto quam in alio, sed unum subjectum creatum est aliud quam alterum, non enim dantur duo idem, et inde est aliud continens, ex quo divinum in sua imagine apparet varium. Vgl. Vera chr. rel. S. 27.: *Quod omne creatum sit finitum, est quia a Jehovah Deo omnia per solem mundi spiritualis, qui proxime ambit ipsum, et sol ille est ex substantia, quae ex ipso exivit, cujus essentia est amor, ex illo sole per calorem et lucem ejus creatum est universum a primis ad ultima ejus. — Unum formatum ab altero, et inde facti gradus, tres in spirituali mundo et tres illis correspondentes in naturali mundo. — Per hos gradus factum est, quod omnia posteriora sint receptacula priorum, et haec adhuc priorum, et sic in ordine receptacula primitivorum, ex quibus sol coeli angelici consistit, et sic quod finita sint receptacula infiniti. Vulgaris idea est, quod quia finitum non est capax infiniti, finita non possint receptacula infiniti esse, sed ex illis, quae in operibus meis de creatione tradita sunt, constat, quod Deus infinitatem suam primum finiverit per substantias ex ipso emissas, ex quibus proximus ejus ambitus, qui facit solem mundi spiritualis, existit, et quod deinde per illum solem reliquos ambitus usque ad ultimum, qui ex quiescentibus consistit, perfecerit, et quod sic mundum per gradus plus et plus finiverit.* Eine Schöpfung aus Nichts nahm Swedenborg nicht an. Sap. ang. de div. am. S. 17.: *De nihilo fovetur idea plane nihili, cum tamen ex plane nihilo nihil fit, nec aliquid fieri potest; hoc constans veritas est, quare universum, quod est imago Dei et inde plenum Deo, non potuit nisi quam in Deo a Deo creari; Deus enim est ipsum esse, et ab esse erit, quod est, a nihilo, quod non est, creare*

gewöhnlichen Darstellungen seiner Lehre am wenigsten beachtete Idee, daß Gott an sich Mensch ist [51]). Auf diese Idee kam Swedenborg auf demselben Wege, auf welchem ihm so manche Andere in derselben Ansicht vom Wesen Gottes vorangegangen sind, auf dem mystischen. Die Mystik hat das eigenthümliche Interesse, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als eine unmittelbare anzuschauen. Sie kann daher nicht als eine zufällige, erst zeitlich entstandene, sondern nur als eine an sich seyende betrachtet werden. Für die Mystik gibt es kein Werden, sondern nur ein Seyn: alles Werdende und Gewordene hat zu seiner nothwendigen Voraussezung, daß es an sich schon ist, was es auf zeitliche Weise wird. Ohne die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen erscheint der Mystik das Wesen Gottes als eine inhaltsleere Abstraction, welche für das religiöse Bewußtseyn keine lebendige Wahrheit hat, weßwegen sich auch über die Art und Weise, wie sich Swedenborg diese an sich seyende gottmenschliche Einheit dachte, nichts weiter sagen läßt, als daß für ihn darin erst die Idee Gottes ihren wahr-

quod est, est prorsus contradictorium. Sed usque creatum in Deo a Deo non est continuum ab ipso, nam Deus est esse in se et in creatis non est aliquid esse in se, si in creatis foret aliquid esse in se, foret id continuum a Deo, et continuum a Deo est Deus. Was ist also die Welt in ihrem Verhältniß zu Gott? Ist sie nicht aus Nichts geschaffen, so kann sie an sich nur aus Gott seyn, weil es aber keinen Gott ausser Gott gibt, ist sie, obgleich an sich göttlich, das Andere von Gott, d. h. sowohl *in Deo* als *a Deo* geschaffen. Swedenborg lehrt also eine immanente Einheit Gottes und der Welt.

51) Bei Möhler (Symbolik. Dritte Aufl. 1834. S. 580.) ist dieser Punct gar nicht hervorgehoben, bei Haug (die Lehre der neuen Kirche, Studien der ev. Geistlichkeit Württ. Bd. XIV. I. 2. 1842.) wenigstens nicht genauer beachtet (vgl. 1. S. 105. 2. S. 14.).

haft concreten Inhalt hatte [52]). Wie Swedenborg in so Manchem besonders mit Servet zusammentrifft, so stimmt er mit ihm auch in dem Saze überein, daß Gott an sich Mensch, oder, wie Servet gewöhnlich sich ausdrückt, Fleisch ist. Diese an sich seyende Identität Gottes und des Menschen wird von beiden durch die Begriffe Wort und Licht vermittelt. Indem Swedenborg das unendliche Wesen Gottes als das an sich Gute und Wahre bestimmte, ist ihm das Wahre auch das Wort und das Licht, und als solches auch das ewige Göttlich-menschliche. Servet hielt in seinem Saze: **olim verbum, nunc filius**, die beiden Begriffe Wort und Sohn streng auseinander, auch Swedenborg bezog, wie schon bemerkt worden ist, den Begriff des Sohnes Gottes auf die in der Zeit erfolgte Menschwerdung Gottes, aber er sprach doch auch wieder von einem ewigen Sohn Gottes und unterschied das

52) Es ist bemerkenswerth, welche nahe Berührung, besonders in dieser Beziehung, die Lehre Swedenborgs mit der Lehre der pseudoclementinischen Homilien hat. Auch nach der leztern hat Gott eine Gestalt und muß eine Gestalt haben, weil er sonst weder gedacht noch geliebt werden könnte (Gnosis S. 328. 330.). Man vgl. hiemit besonders folgende Stelle der Arcana coelestia (ed. J. F. J. Tafel, Tub. 1833.) §. 6700.: *Sciunt*, sagt hier Swedenborg von denen, welche, *quia divinum sub humana forma adorant, Dominum adorant, quod nemo conjungi divino fide et amore possit, nisi divinum in forma sit, quam aliqua idea comprehendant, si non in forma dissiparetur idea, sicut visus in universo.* Auch alle Glieder hat Gott nach jenen Homilien, Augen, Ohren u. s. w. Noch concreter sagt Swedenborg (Sap. ang. de div. am. S. 8.): *Quia est homo (Deus), est ipsi corpus, et omne, quod corporis est, ita est ipsi facies, pectus, abdomen, lumbi, pedes, nam absque illis non foret homo, et quia ipsi illa sunt, etiam sunt ipsi oculi, aures, nares, os, lingua, tum etiam, quae intra sunt in homine, ut cor et pulmo etc.* Vgl. Th. I. S. 189.

Gute und Wahre, wie Vater und Sohn. Beide sind von Ewigkeit aufs innigste mit einander verbunden und in einander, so daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist, und diese Einheit des Vaters und Sohns ist es, wodurch Gott an sich Mensch ist, sie ist das gottmenschliche Wesen Gottes, das divinum humanum [53]). Um so mehr aber

---

53) Man vgl. hierüber besonders die Arc. coel. §. 2803. *In Jehovah seu Domino nihil est nisi infinitum, et quia infinitum non capi potest aliqua idea, modo quod sit esse et existere omnis boni et veri, seu ipsum bonum et ipsum verum, ipsum bonum est pater et ipsum verum est filius. — Et quia divinum bonum nusquam esse et existere potest absque divino vero, sed unum in altero mutuo et vicissim, inde manifestum est, quod conjugium* (eine Syzygie) *divinum fuerit ab aeterno, hoc est filius in patre et pater in filio, ut ipse Dominus docet apud Johannem* (17, 5. 24.), *sed divinum humanum, quod fuit natum ab aeterno, nascebatur etiam in tempore, et quod natum in tempore, et glorificatum, idem est.* A. a. O. §. 3195.: *Quod ipsam lucis originem concernit, fuit illa ab aeterno a solo Domino, nam ipsum divinum bonum, et divinum verum, ex quo lux, est Dominus, divinum humanum, quod ab aeterno (Joh.* 17, 5.*), fuit ipsa illa lux.* Auch den *internus homo* nennt Swedenborg dieses *divinum humanum*, indem er ihn von dem menschlich gebornen Sohn Gottes unterscheidet. In den Arc. coel. §. 1733. bemerkt er zu der Stelle 1. Mos. 14, 19.: *Quod hic Deus altissimus, possessor coelorum et terrae, significet interni hominis conjunctionem cum interiori et exteriori apud Dominum, constare potest ex eo, quod Dominus quoad internum hominem fuerit ipse Jehovah et quia internus homo seu Jehovah duxit et instruxit externum, ut pater filium, ideo dicitur quoad externum hominem respective ad Jehovam filius Dei, at respective ad matrem filius hominis; internus Domini homo, qui ipse Jeho-*

fragt sich, wie dieses ewige Menschseyn Gottes sich zu seiner zeitlichen Menschwerdung verhält, der ewige Sohn Gottes zu dem in der Zeit geborenen? Dieses Verhältniß bestimmt Swedenborg im Allgemeinen so: Was Gott an sich war, habe er auch actuell werden müssen [54]). Weil also die Idee der Menschheit in dem an sich seyenden Wesen Gottes noch nicht vollkommen realisirt war, mußte sie in der zeitlich geschehenen Menschwerdung Gottes zu ihrer vollen Realität gelangen. Dieß scheint vorauszusezen, daß Gott, auch abgesehen von der Sünde der Menschen, Mensch werden mußte, daß die Menschwerdung nicht durch den Zweck der Erlösung, sondern das Wesen Gottes selbst bedingt ist. Doch sezt Swedenborg den Zweck der Menschwerdung auch in die Erlösung. Weil die Menschen auf andere Weise nicht erlöst werden konnten, wurde Gott Mensch, und zwar auf menschliche Weise geborener Mensch, weil er anders als auf diese Weise Sünden und Uebel nicht auf sich nehmen konnte [55]). Das Göttliche und das Böse können in keine unmittelbare Berührung

---

vah, est, qui hic dicitur Deus altissimus, et antequam conjunctio plenaria seu unio facta, dicitur possessor coelorum et terrae, hoc est, possessor omnium, quae apud interiorem (der *homo rationalis*) *et exteriorem* (der *sensualis* oder körperliche Mensch) *hominem, qui hic per coelos et terram intelliguntur.*

54) Arc. coel. §. 5110.: *Placuit Jehovae se sistere actualiter, qualis est, et qualis apparet in coelo, nempe sicut divinus homo.* §. 5663.: *Ipsum divinum voluit divinum humanum actualiter per susceptum humanum in mundo sibi unire; hoc et illud est Dominus.* In derselben Beziehung ist (Vera chr. rel. S. 59.) von einem *actualiter homo fieri* die Rede.

55) Arc. coel. §. 1572.: *In se derivare iniqua et mala, nisi per viam hereditariam* (d. h. auf dem Wege der Geburt) *nusquam fieri potest.*

kommen, um daher das Böse mit eigenen Kräften zu überwinden, was durchaus kein Mensch konnte noch kann, und so allein die Gerechtigkeit zu werden, wollte er geboren werden, wie ein anderer Mensch, denn sonst wäre es nicht nothwendig gewesen, daß er geboren wurde, da der Herr das menschliche Wesen auch ohne die Geburt annehmen konnte, wie er es denn auch zuweilen annahm, wann er der Urkirche und den Propheten erschien; dazu aber, um auch das Böse anzuziehen, gegen dasselbe zu kämpfen und es zu überwinden und so in sich das göttliche Wesen mit dem menschlichen zu verbinden, ist er in die Welt gekommen, so jedoch, daß er kein wirkliches oder eigenes Böse hatte [56]). Hieraus ist aber zugleich zu sehen, daß wenn auch Gott zur Erlösung der Menschen Mensch wurde, doch der eigentliche Zweck der Menschwerdung nicht sowohl die Erlösung der Menschen, als vielmehr die vollkommene Einigung des Menschlichen mit dem Göttlichen war. Weil diese nicht möglich war, ohne daß Gott in die ganze Tiefe des menschlichen Wesens einging, also auch das dem Menschlichen anhängende Böse annahm, was nur durch die menschliche Geburt geschehen konnte, mußte Gott auf diese Weise wahrer wirklicher Mensch werden. Weil also, wenn einmal Gott und Mensch Eins sind, diese Einheit auch eine wahrhaft concrete seyn muß, ist Gott Mensch geworden, woraus von selbst folgt, daß, warum Gott Mensch geworden ist, nur daraus erkannt werden kann, warum er an sich Mensch ist. An sich aber ist Gott Mensch, weil es, ohne daß Gott Mensch ist, keinen wahren Begriff Gottes gibt. Ist also Gott, so muß es auch einen Begriff Gottes geben, ein Wissen Gottes, ein dem Wesen Gottes adäquates Gottesbewußtseyn, was in der Swedenborg'schen Lehre von Gott auch darin liegt, daß Gott sowohl das Gute als das Wahre ist, als das Wahre ist Gott auch das Wort,

56) A. a. O.

das Licht, der Sohn, d. h. der sich selbst offenbarende Gott, oder als Mensch an sich das gottmenschliche Bewußtseyn, das Wissen des Menschen von Gott. Nur in diesem Sinne kann es daher auch richtig verstanden werden, wenn Swedenborg das ganze Universum, alles Göttliche, das von Gott ausgeht, von seinem Ersten im Himmel bis zu seinem Lezten in der Welt, nach der menschlichen Form streben und in ihr sich vollenden läßt [57]). Die ganze Weltentwicklung wird, so betrachtet, zu einem die Idee der Menschheit, oder die Idee des Gottmenschen realisirenden Proceß, realisirt aber wird sie nur dadurch, daß das in der Einheit Gottes und des Menschen an sich seyende Wesen Gottes in dem allein seligmachenden Glauben an den Herrn, als den Sohn Gottes, in welchem das Menschliche seine realste Einheit mit dem Göttlichen hat, zum gottmenschlichen Bewußtseyn des ganzen Universums wird. Jede Epoche der Geschichte der göttlichen Offenbarung ist daher ein Moment der Entwicklung dieses Bewußtseyns, das in demselben Verhältniß, in welchem das Göttliche tiefer in das Menschliche eingeht, und sich zu einer realeren und concreteren Einheit mit ihm zusammenschließt, ein um so intensiveres und adäquateres wird. Die ganze Offenbarung ist auf diese Weise nach ihrer realen Seite die fortgehende Menschwerdung Gottes und nach ihrer idealen die von Moment zu Moment fortschreitende Entwicklung des in die Idee

57) Doctr. novae Hieros. de Domino. S. 35.: *Quod humanum in Domino divinum factum sit, in Christianismo apud plures non potest aliqua idea capi, ex causa imprimis, quia de homine cogitant ex materiali ejus corpore, et non ex spirituali, cum tamen omnes angeli, qui spirituales sunt, etiam in plena forma homines sunt, et omne divinum, quod procedit a Jehovah Deo, a primis ejus in coelo ad ultimum ejus in mundo in formam humanam tendit.* Arc. coel. §. 5110.: *Omne coeleste conspirat in formam humanam.*

Gottes sich vertiefenden und mit ihrem Inhalt sich erfüllenden Gottesbewußtseyns. Schon die alttestamentlichen Theophanien, in welchen das Göttliche besonders in der Gestalt von Engeln auf menschliche Weise erschien, waren solche Formen der Menschwerdung, durch welche in den Menschen der alten Kirche ihr gottmenschliches Bewußtseyn geweckt, oder die Vereinigung mit dem Göttlichen, wie sie als der Grund aller Seligkeit die an sich seyende Einheit Gottes und des Menschen zur Voraussezung hat, zum Bewußtseyn gebracht wurde [58]). Weil es aber nur flüchtige, vorübergehende, noch über der Menschheit schwebende Erscheinungen waren, konnte die Einheit, die sie verwirklichen sollten, noch nicht tiefer in das Bewußtseyn der Menschheit eindringen. Die wahre Idee Gottes hatte noch keinen festeren Haltpunct in ihr, das Gottesbewußtseyn verdunkelte sich mehr und mehr, die Abgötterei nahm in der Welt überhand, und die Kirche unterlag der Macht der Hölle. Darum also die Nothwendigkeit der Erlösung durch eine Menschwerdung, in welcher Gott wahrer uud wirklicher Mensch wurde. Wenn Swedenborg die eigentliche Menschwerdung Gottes, daß Gott selbst herabstieg, und in alles, was zur wahren concreten Wirklichkeit eines menschlichen Daseyns gehört, einging, als eine durch die Idee Gottes, sofern er die Ordnung selbst ist, bedingte Ordnung dar-

58) Arc. coel. §. 5663.: *Noverunt, quod nisi cum divino conjungerentur, non salvari possent, idcirco fuit divinum humanum, quod antiquae ecclesiae adoraverunt; Jehovah etiam in divino humano se manifestavit apud illos, et divinum humanum fuit ipsum divinum in coelo; coelum enim constituit unum hominem, qui maximus homo vocatur — divinum hoc in coelo non aliud est, quam ipsum divinum, sed in coelo ut divinus homo hic homo est, quem Dominus suscepit, et in se divinum fecit, et univit ipsi divino, sicut ab aeterno unitus fuerat, nam ab aeterno fuit unum.*

stellt [59]), so sieht man hier recht deutlich, wie ihm die ganze Geschichte der göttlichen Offenbarung ein immanenter, durch

---

59) Vera chr. rel. S. 69. führt Swedenborg den Saz: *Quod Deus assumserit humanum secundum divinum suum ordinem*, so aus: *In paragrapho de divina omnipotentia et omniscientia ostensum est, quod Deus una cum creatione introduxerit ordinem tam in universum, quam in omnia et singula ejus, et quod ideo Dei omnipotentia in universo et in omnibus et singulis ejus secundum leges sui ordinis procedat et operetur. Nunc quia Deus descendit, et quia ipse est ordo, non potuit aliter, ut actualiter etiam homo fieret, quam concipi, gestari in utero, nasci, educari, et successive scientias addiscere, per illas in intelligentiam et sapientiam introduci, quapropter quoad humanum fuit infans sicut infans, puer sicut puer et sic porro cum sola differentia, quod citius, plenius, perfectius, quam alii progressionem illam perfecerit. — Hoc factum est, quia divinus ordo est, ut homo se ipsum praeparet ad receptionem Dei, et sicut se praeparat, ita Deus in illum, ut in suum habitaculum et domum intret, et praeparatio illa fit per cognitiones de Deo, et de spiritualibus, quae ecclesiae sunt, et sic per intelligentiam et sapientiam; nam lex ordinis est, quod quantum homo accedit et appropinquat ad Deum, quod faciet prorsus sicut a se, tantum Deus accedat et appropinquet ad hominem, et in medio ejus se conjungat cum illo: Dominus secundum hunc ordinem usque ad unionem cum suo patre progressus.* Alles kann also nur successiv, in der durch die Sache selbst bestimmten Ordnung geschehen. Das Objective und das Subjective müssen in dem adäquaten Verhältniß zu einander stehen. Das Objective kann nur in dem dafür empfänglichen subjectiven Bewußtseyn subjectiv werden, und das Subjective hat seine Realität nur im Objectiven. Daß Gott an sich die Ordnung ist, die göttliche Allmacht keine absolute und willkürliche, sondern eine geordnete und gesezmäßige ist, wird von Swedenborg

die innere Nothwendigkeit seiner Momente sich fortbewegender Proceß ist, und zwar der Proceß des sich aus sich selbst entwickelnden Gottesbewußtseyns, das seine Spize nur darin haben konnte, daß das göttliche Wesen in der unmittelbaren Gegenwart und Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseyns die Gestalt des Selbstbewußtseyns hatte [60]). Das Werk des auf diese Weise menschgewordenen Erlösers war die Ueberwindung der Macht der Hölle [61]), überwunden werden aber

---

mit allem Nachdruck geltend gemacht (Vera chr. rel. S. 43.). Wie sich nun auch dazu das Wunder der übernatürlichen Geburt verhalten mag, die Hauptsache bleibt immer, was durch die Thatsache als die Voraussezung vermittelt ist, daß diese Einheit und des Menschen zu einer gewußten Wahrheit geworden ist, was sie nicht mit Einem Male, gegen die Ordnung der Natur, sondern nur in dem ganzen Zusammenhang der fortschreitenden Entwicklung werden konnte.

60) *Inde nunc est*, sagt Swedenborg (Arc. coel. §. 5110.), nachdem er die ganze Reihe der Formen der werdenden Menschwerdung bis zur Wirklichkeit derselben aufgeführt hat, *quod unusquisque de ipso divino cogitare possit ut de homine.*

61) Acht manichäisch schildert Swedenborg diesen Kampf (Doctr. novae Hieros. de Domino S. 35.): *Dominus ex propria potentia pugnavit contra omnia inferna et illa prorsus domavit et subjugavit, et per id, quod simul glorificaverit humanum suum, illa in aeternum domata et subjugata tenet. Inferna enim ante Domini adventum usque ad illam altitudinem succreverunt, ut ipsos angelos coeli inciperent infestare* (auch an Ideen des Origenes wird man dabei erinnert, vgl. Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 44.), *et similiter omnem hominem venientem in mundum et exeuntem ex mundo: quod inferna in talem altitudinem succreverint, erat causa, quia ecclesia prorsus devastata fuit, et homines mundi ex idololatriis in meris falsis et malis fuerunt, et ex hominibus sunt inferna: inde fuit, quod nisi Dominus in mundum venisset, nemo hominum potuisset salvari.*

konnte sie nur dadurch, daß die Menschheit in der thatsächlichen Wirklichkeit des Gottmenschen das immanente Bewußtseyn ihrer Einheit mit Gott gewann, und ihr dieses Bewußtseyn nun nie mehr völlig entschwinden konnte; denn wenn auch die Kirche sich aufs neue in Nacht verkehrte, so geschah es nur dazu, daß ihr ein neuer Morgen anbrach, daß es nun erst zum völligen, alle Schranken aufhebenden Durchbruch der geistigen Welt durch die sinnliche kam, und in der Lehre der neuen Kirche dem Menschen der volle geistige Sinn der göttlichen Wahrheit aufging. Dieser geistige Sinn schloß sich in dem von Swedenborg erklärten Worte der Schrift auf, und die Swedenborg'sche Schrifterklärung ist so eigentlich die Vollendung des ganzen Processes, in welchem Gott Mensch wird. Da es sich in diesem ganzen Processe nicht sowohl darum handelt, daß Gott erst Mensch wird, da er es ja an sich schon ist, von Ewigkeit, als vielmehr nur darum, daß er in seiner gottmenschlichen Einheit erkannt wird, oder daß er, was er an sich ist, auch für das Bewußtseyn ist (für das Bewußtseyn des Geistes, in welchem er selbst erst wahrhaft zum Geist, zum selbstbewußten Geiste wird), so ist hier der Punct, auf welchem sogleich klar wird, in welchem engen Zusammenhang Swedenborg's Lehre von der Schrift mit seiner Lehre von der Person Christi, oder vom Gottmenschen steht. Beide fallen im Grunde zusammen, da der Inhalt und Gegenstand beider dasselbe ist; das Object der Lehre von der Schrift ist das Wort, dasselbe Wort, das als das göttlich Wahre der Sohn ist, und in Verbindung mit dem göttlich Guten Gott, sofern Gott als Gott auch Mensch ist. Das Wort ist der Herr selbst, und wegen dieser Identität des Herrn und des Worts ist der Herr der alleinige Inhalt des Worts, so daß alles und jedes im Worte sich auf den Herrn bezieht [62]). Um aber diesen Inhalt des Worts in der Schrift

---

62) Doctr. novae Hieros. de Domino S. 6.: *Quod Dominus*

zu erkennen, die stete Beziehung der Schrift auf den Herrn zu finden, muß man wissen, daß das Wort der Schrift nicht blos einen natürlichen, sondern auch einen geistigen Sinn hat. Wie Gott herabstieg, um im Sohne actuell Mensch zu werden, so steigt auch das Wort, das von dem Herrn ausgehende Göttliche, das der Herr selbst ist, durch drei Stufen zu den Menschen herab, als himmlisches, geistiges und natürliches. Dieses dreifache Wort entspricht den drei von Swedenborg unterschiedenen Welten, der himmlischen, geistigen und natürlichen. In der ersten Welt sind die himmlischen Engel, deren Princip das Gute der Liebe ist, in der zweiten die Engel, deren Princip das Wahre und das Denken ist, in der dritten, dem göttlich Natürlichen, sind die

---

dicatur verbum, parum in ecclesia intelligitur, sed dicitur verbum, quia verbum significat divinum verum, seu veram sapientiam, et Dominus est ipsum divinum verum seu ipsa divina sapientia, quare etiam vocatur lux. — Nam quia verbum est divina sapientia divini amoris, sequitur, quod sit ipse Jehovah, ita Dominus, a quo omnia facta. — Quod sit idem verbum, quod manifestatum est per Mosen et prophetas, et per Evangelistas, quod hic in specie intelligitur, manifeste constare potest ex eo, quod illud sit ipsum divinum verum, ex quo omnis sapientia est angelis et intelligentia spiritualis hominibus, est enim idem hoc verbum, quod est apud homines in mundo, etiam apud angelos in coelis, at in mundo apud homines est illud naturale, in coelis autem est spirituale, et quia est divinum verum, est etiam divinum procedens, et hoc non modo est a Domino, sed etiam est ipse Dominus. Quia illud est ipso Dominus, ideo omnia et singula verbi de solo ipsa scripta sunt. — Quod ita sit, nemo adhuc viderat, sed usque omnis id videre potest, modo id scit, et dum legit, id cogitat, ac insuper scit, quod in verbo non modo sit sensus naturalis, sed etiam spiritualis.

Menschen, diese drei Welten verhalten sich zu einander, wie Anfang, Mitte und Ende, das Ende aber oder das Lezte ist, obgleich es das Unterste ist, die Vollendung des Ganzen, die vollkommenste Selbstoffenbarung Gottes [63]), in welcher Gott auf sinnliche Weise Mensch wird, im Lezten also schließt sich erst das Ganze in sich selbst zusammen, was sich nur daraus erklären läßt, daß nur in der dritten Welt das eigentliche Subject für die göttlich geoffenbarte Wahrheit ist [64]),

---

63) Doctr. novae Hieros. de scriptura sacra. Amsterd. 1763. S. 5.: *A Domino procedit coeleste, spirituale et naturale, unum post alterum. Coeleste dicitur, quod procedit ex divino amore ipsius et est divinum bonum, spirituale dicitur, quod procedit ex divina sapientia ipsius, id est divinum verum, naturale est ex utroque, est illorum complexus ex ultimo. — Divinum, quod a Domino ad homines descendit, per tres illos gradus descendit, et cum descenderat, tres illos gradus in se continet: omne divinum tale est; ideo quando est in suo ultimo gradu, est in suo pleno. Tale est verbum. Hoc in ultimo suo sensu est naturale, in interiori est spirituale, ac in intimo est coeleste et est divinum in unoquovis. — Discrimen inter hos gradus nec sciri potest, nisi sciatur correspondentia, nam tres illi gradus inter se prorsus distincti sunt, sicut finis, causa et effectus, aut sicut prius, posterius et postremum, et unum faciunt per correspondentias, naturale enim correspondet spirituali et quoque coelesti. — Quoniam verbum interius est spirituale et coeleste, ideo per meras correspondentias conscriptum est, et quod scriptum est per meras correspondentias, hoc in sensu ultimo scriptum est tali stylo, quali apud prophetas et apud evangelistas, qui tametsi apparet vulgaris, usque ille sapientiam divinam et omnem angelicam in se recondit.*

64) Hiemit erledigt sich einfach das Bedenken Haubers (Swedenborg's Ansicht von der heiligen Schrift. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840. 4tes H. S. 72.): „Wie kann Swedenborg die

der Mensch, sofern er in der natürlichen Welt, in welcher er ist, das Bewußtseyn der geistigen und himmlischen in sich hat. Da es nun ein dreifaches Wort gibt, oder einen zweifachen Sinn des Worts, einen geistigen und natürlichen, so muß es auch eine zweifache Schrifterklärung geben, eine buchstäbliche und eine allegorische, welche leztere, wie bekannt ist, bei Swedenborg eine sehr wichtige Rolle spielt. Sie ist auch bei Swedenborg, wie sonst, die vermittelnde Form für einen Inhalt, welcher nicht aus der Schrift herausgenommen, sondern vielmehr nur in sie hineingelegt ist. Die Schrift wird durch diese Behandlungsweise eine bloße Form für Ideen, welche ihrem wörtlichen Sinn völlig fremd sind, sie verliert ihre unmittelbare Realität und ihr eigentlicher Körper wird, indem er zu einer blos äusserlichen Hülle wird, in ein doketisches Scheinbild verwandelt. Wenn daher Swedenborg das Wort der Schrift vom Himmel herabkommen läßt, so ist nach seiner Lehre das, was herabkam, nicht das äussere Wort der Schrift, sondern nur der Inhalt, welchen er nach seiner Erklärungsweise in der Schrift zu finden wußte, und es kann sogar nur als zufällig erscheinen, daß ihm das Vermittelnde für diesen Inhalt gerade die Schrift ist, da das Bewußtseyn dieses Inhalts sich an die Schrift nur anknüpft, nicht aber durch sie erst geweckt wird. Sie ist also nur die äussere Form, durch deren Vermittlung der unabhängig von ihr vorhandene Inhalt in seiner concreten Gestalt sich für das Bewußtseyn herausstellt, und es ist demnach hieraus zu sehen, wie es nach Swedenborg zu verstehen ist, wenn er das Wort der Schrift als das vom Himmel herabgekommene Wort betrachtet. Das ewige Wort verhält sich zum Worte der Schrift

---

Menschheit als Unterlage der Himmel ansehen, weil bei ihr das Wort sey, wenn doch seine Himmel das Wort in festeren Schriftzügen haben, und vor den Menschen in reinerer Gestalt haben?"

wie der an sich seyende Inhalt zum zeitlich sich entwickelnden Bewußtseyn desselben. Dasselbe Verhältniß findet nun aber auch bei der mit der Schriftwerdung des Worts identischen Menschwerdung Gottes statt. Wie das Wort nicht eigentlich Schrift wird, sondern nur durch die Vermittlung der Schrift ein für das Bewußtseyn existirendes wird, so wird auch Gott nicht eigentlich Mensch, sondern was Swedenborg die actuelle Menschwerdung Gottes nennt, ist seiner eigentlichen Bedeutung nach nur das Eintreten der an sich seyenden Einheit Gottes und des Menschen in das Bewußtseyn der Menschheit. Ist Gott an sich schon Mensch, so kann er, was er schon ist, nicht erst werden. Seine actuelle Menschwerdung in einem bestimmten einzelnen Individuum kann daher, wie man auch diese Thatsache selbst nimmt, ihre eigentliche Bedeutung nur darin haben, daß Gott, was er an sich ist, auch für das Bewußtseyn der Menschen ist, und es verhält sich demnach mit dem Worte und der Schrift auf dieselbe Weise, wie mit Gott als dem Gottmenschen und der Person Jesu. Wie die Schrift das schriftgewordene Wort nur insofern ist, als sich an dem Worte der Schrift das Bewußtseyn des ewigen Worts und seines geistigen Inhalts entwickelt, so kann die Person Jesu in ihrer geschichtlichen Bedeutung nur die Vermittlung des Bewußtseyns der an sich seyenden Einheit Gottes und des Menschen seyn. Ist Gott an sich Mensch, was hier immer festgehalten werden muß, so kann der ganze Proceß der Menschwerdung nur dahin gehen, daß Gott, was er an sich ist, auch für das Bewußtseyn ist, und die geschichtliche Person Jesu muß für Swedenborg in der Consequenz seiner Ansicht nothwendig ebenso zu einer blos vermittelnden Form werden, wie ihm das äussere Wort der Schrift keine andere als nur diese Bedeutung hat.

Daß Swedenborg eine ganz eigenthümliche Erscheinung seiner Zeit ist, kann sich in keiner Darstellung seiner Lehre verbergen, so wenig auch die hier gegebene darauf ausging,

in ihm nur eine Abnormität zu sehen. Es geschieht so oft, daß man über dem Auffallenden, das der Geisterseher hat, das wahrhaft Geistige, das in ihm war, übersieht, den ächt speculativen Gehalt seiner Lehre, durch welchen er sich über die Leerheit und Flachheit seiner Zeit ebenso sehr erhebt, als er sich mit demselben so vielen andern zur Seite stellt, welche, wenn auch auf ganz anderem Wege, zu demselben Resultat ihres speculativen Denkens gekommen sind. Wir haben hier einen Gedankeninhalt, welcher von der zufälligen Form, in welcher er bei Swedenborg erscheint, sehr wohl zu unterscheiden ist, einen Inhalt, welcher sich immer wieder in das denkende Bewußtseyn herausdrängt, immer wieder eine vermittelnde Form sucht, bis es endlich dem Geiste gelingt, ihn aus sich selbst zu entwickeln. Der größte Mangel an Vermittlung ist bei Swedenborg darin, daß ihm das, was ein Gedachtes und Begriffenes seyn soll, ein unmittelbar Angeschautes und im transcendenten Geisterverkehr Vernommenes ist. Dieß ist es, was gewöhnlich die Aufmerksamkeit und Verwunderung derer, die sich mit Swedenborg beschäftigen, am meisten erregt, gleichwohl aber ist das am meisten Characteristische Swedenborgs, das, was ihn zu dieser ganz eigenen Erscheinung macht, nicht dieses Visionäre für sich, sondern vielmehr die Vereinigung so heterogener Elemente in einer und derselben Individualität, daß mit seinen, alle Schranken des Selbstbewußtseyns aufhebenden Visionen das abstracte, methodisch sich entwickelnde Denken Hand in Hand geht. Ja, Swedenborg hat sogar, was nicht blos mit dem Visionären seines Wesens, sondern auch schon mit dem speculativen Mysticismus, in welchem er mit Schwenkfeld, Weigel, Böhme in Eine Reihe zu stehen kommt, und die tiefsten speculativen Ideen mit diesen Mystikern theilt, einen sehr auffallenden Contrast bildet, ein ächt rationalistisches Princip in sich, das sich bei ihm besonders in seiner negativen kritischen Stellung zum kirchlichen Dogma ausspricht. In diesem Elemente sei-

nes Wesens steht er am meisten in dem gemeinsamen Bewußtseyn seiner Zeit. Aber auch selbst die so eigenthümliche Form seiner Lehre, das rein subjective Gepräge, das ihr seine so räthselhafte Individualität aufgedrückt hat, ist nicht auch dieß, wenn wir es aus dem allgemeinen Gesichtspunct seiner Zeit betrachten, eine Erscheinung, in welcher sich das jene Zeit überhaupt beherrschende Princip der Subjectivität in einem neuen Reflex abspiegelt, um auch in dieser Form sein Recht zu behaupten? So steht er, wenn wir alles zusammennehmen, wie er seiner Zeit sowohl angehört, als auch in so hohem Grade mit ihr contrastirt, und in der ganzen Form seiner so eigenthümlichen, wie aus einer höhern Welt herabgekommenen Erscheinung einen unendlich reichen und tiefen Inhalt in sich trägt, welcher gleichsam noch auf einen Dollmetscher wartet, der ihn in menschliche Worte und Begriffe umzusezen vermag, als eine ächt prophetische Gestalt in seiner solcher Propheten bedürfenden Zeit.

Dritter Abschnitt.

Die gegenseitige Durchdringung der Philosophie und der Theologie.

Erstes Kapitel.

Der Uebergang aus der endlichen Subjectivität in das absolute Selbstbewußtseyn. Kant und Fichte.

Was sich uns aus der Entwicklungsgeschichte des Dogma in dem zunächst vorangehenden Abschnitt als Resultat ergibt, ist der Uebergang desselben aus seiner unmittelbaren Objectivität in das rein subjective Bewußtseyn. Der Glaube an das Dogma, die schlechthinige Voraussezung, daß es als ein unmittelbar gegebenes alle objective Wahrheit in sich habe, hat seinen Haltpunct im Bewußtseyn verloren, das Subject verhält sich indifferent zu ihm und sieht in seinem Inhalt nur etwas ihm Fremdes und Aeusserliches. Soll das auf diese Weise gelöste Band der Einheit des Dogma mit dem Subject wieder geknüpft werden, so kann es nur dadurch geschehen, daß das Subject aus sich selbst ein neues Interesse für dasselbe gewinnt, und es in seinem eigenen Interesse dem denkenden Bewußtseyn näher zu bringen weiß. Das Subject aber, das dem Dogma gegenüber in seinem Rechte sich zu fühlen und seiner subjectiven Freiheit sich bewußt zu werden beginnt, ist zunächst nur das endliche, und es sind daher nur zufällige, äusserliche, endliche Beziehungen, in

welchen es sich mit dem Dogma Eins wissen kann. Was mit den Reflexionen und Kategorien des natürlichen Verstandes, den gegebenen Gesezen der Erfahrung am meisten übereinstimmt, oder den nächsten sittlichen Interessen der menschlichen Natur, insbesondere dem so natürlichen Triebe nach Glückseligkeit die beste Befriedigung gewährt, gilt auch als das höchste Kriterium der Wahrheit. Empirismus, Eudämonismus, Popularphilosophie sind mit Recht die Prädicate, mit welchen man die allgemeine, zwischen Wolf und Kant herrschende, alles in das unmittelbare, sinnlich empirische Bewußtseyn auflösende, Zeitansicht zu bezeichnen pflegt. Es fehlt dem Subject in seiner Endlichkeit entweder noch ganz an dem Bewußtseyn des absoluten Inhalts der Idee, oder wo es sich eines solchen bewußt wird, steht er wenigstens noch völlig unvermittelt da.

Die nothwendige Voraussezung, unter welcher allein das Subject von seiner Endlichkeit frei werden kann, ist das Wissen um seine Endlichkeit. In dem Wissen um seine Endlichkeit stellt sich das Subject über seine Endlichkeit, es geht in demselben in sich selbst zurück, um die Schranken seiner Endlichkeit zu durchbrechen, und sich über sie zum Absoluten zu erheben. Dieß ist der Standpunct der Kant'schen Philosophie, welche, indem sie ihrem Princip nach nichts anderes seyn will, als eine Kritik der reinen Vernunft, ebendarin ihre Epoche machende Bedeutung hat. Als Kritik des Erkennens zerstörte sie das System der transcendenten Metaphysik, das die Leibniz-Wolf'sche Philosophie in ihrem Dogmatismus aufgeführt hatte, dadurch, daß sie zeigte, es fehle diesem Wissen, in welchem sich die subjective Vernunft von ihrem endlichen Standpunct aus objectivirt hatte, alle objective Realität, das Seyn, das dieses Wissen zu seinem Object habe, sey nicht das an sich seyende, sondern nur ein vorgestelltes, inhaltsleeres, und könne kein anderes seyn, weil ja die Begriffe und Kategorien, mit welchen man bisher das

Gebiet des Uebersinnlichen so sicher ausmessen und bestimmen zu können glaubte, ihrer Natur nach nicht auf das Uebersinnliche gehen, sondern nur auf den Kreis der gegebenen sinnlichen Erfahrung zu beschränken seyen, somit überhaupt das Uebersinnliche für das menschliche Erkenntnißvermögen völlig transcendent sey. Seiner Endlichkeit konnte das Subject nicht stärker überführt werden, als wenn ihm nachgewiesen wurde, daß es sich mit seinem Wissen und Erkennen einzig nur an die gegebene Erfahrung zu halten habe, in der Art und Weise aber, wie dieser Beweis durch die kritisch-dialectische Methode geführt wurde, bethätigte sich das Denken als seine eigene immanente Bewegung, als die reine, sich selbst producirende Thätigkeit. In dem Resultat, das sich auf diesem Wege ergab, in dem Kant'schen Dualismus des Dings an sich und des Bewußtseyns, sind die Objectivität des Seyns und die Subjectivität des Denkens in die größte Spannung zu einander gesezt. Alles, was die gewöhnliche Ansicht als die objective Bestimmtheit der Dinge an sich betrachtet, wird diesen selbst, da die Erfahrung nur Erscheinungen vor sich hat, durch welche wir nicht die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, abgesprochen, um alle diese Bestimmungen in das subjective Bewußtseyn herüberzunehmen und in ihnen demselben einen apriorischen Inhalt zu vindiciren, ein Allgemeines und Nothwendiges, dessen Quelle nicht die Erfahrung ist, da es als das aller Erfahrung Vorangehende selbst die nothwendige Voraussezung ist, unter welcher allein eine Erkenntniß durch die Erfahrung möglich ist. Auf diesem Wege erhob sich die kritische Philosophie zu ihrem Idealismus, dessen höchstes Princip das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist: alle Objectivität ist nur eine durch das Bewußtseyn vermittelte, und alles Wissen hat seine Wahrheit nur darin, daß es für das Ich und durch das Ich ist. Das Bewußtseyn weiß sich so als die absolute Macht über alles Gegebene, indem aber dieser kritische Idealismus über

den Dualismus des Dings an sich und des Bewußtseyns nie hinwegkommen konnte, und immer darüber ungewiß bleiben mußte, ob nicht hinter dem unbekannten Ding an sich eine ganz andere, vom Bewußtseyn unabhängige, Objectivität liege, hatte er ebendarin, in dem ihm stets anhaftenden Bewußtseyn seiner Subjectivität, die Schranke seiner Endlichkeit und Negativität. Allein nur um so stärker trieb dieses Bewußtseyn einer noch nicht überwundenen Schranke das in seinem Selbstbewußtseyn erstarkte und seiner Unbedingtheit sich bewußt gewordene Ich von der einen Seite auf die andere, von der theoretischen auf die practische. Was der theoretischen Vernunft immer wieder abgesprochen werden mußte, das Vermögen des Absoluten zu seyn und die objective Wahrheit einer übersinnlichen Welt festzustellen, wurde nur um so nachdrücklicher der practischen, als dem Vermögen der unbedingten practischen Gesezgebung, des absoluten Sittengesezes, zuerkannt. Das unbedingte moralische Sollen, der schlechthin gebietende kategorische Imperativ, welcher in der practischen Vernunft zum Bewußtseyn kommt, ist das Absolute selbst, und alle Wahrheiten der übersinnlichen Welt, deren Erkenntniß die ältere Metaphysik auf die theoretische Vernunft gründete, sollten ihre Realität nur in dem Absoluten der practischen Vernunft haben. Diese Trennung der practischen Vernunft von der theoretischen, um die practische zur absoluten Autonomie zu erheben, ist sowohl das Großartige der Kant'schen Philosophie als ihr wesentlicher Mangel. Derselbe Gegensaz, welchen Wolf in das Wesen Gottes sezte, sofern Gott auf der einen Seite zwar für die Vernunft in der natürlichen Theologie völlig erkennbar, auf der andern aber, auf derjenigen, die nur Gegenstand einer übernatürlichen und übervernünftigen Offenbarung ist, für die Vernunft ganz transcendent seyn soll, wird von Kant in die theoretische und practische Seite der Vernunft gesezt, wie wenn die Vernunft, die doch als theoretische, wie als practische, eine und dieselbe

Vernunft ist, auf eine so unnatürliche Weise in sich gespalten seyn könnte. In der Kant'schen Philosophie selbst ist dieser Gegensaz nur eine andere Form des Gegensazes zwischen dem Ding an sich und dem Bewußtseyn, und es besteht daher der wesentliche Character der Kant'schen Philosophie eben darin, daß sie, während sie auf der einen Seite in dem Bewußtseyn des Subjects die Absolutheit ihres Princips erkennt, auf der andern in einen Dualismus hineingestellt bleibt, über welchen sie, ohne über ihre Principien hinauszugehen, nicht hinwegkommen kann.

Die Wahrheit sowohl, als die Einseitigkeit der Kantischen Philosophie tritt kaum in einem andern Puncte so klar hervor, als in derjenigen Lehre, welche die Grundlage unserer beiden Dogmen ist, der Lehre von Gott. Dem Dogmatismus der alten Metaphysik, dessen Mittelpunct hauptsächlich die Beweise für das Daseyn Gottes waren, ist die Kant'sche Kritik derselben [1]) auf eine so glänzende Weise entgegengetreten, daß sie auf immer allen Credit verloren zu haben schienen. Und doch zeigt gerade diese berühmte Kritik zugleich am besten die Einseitigkeit und Endlichkeit des Kantischen Standpuncts. Das Hauptmoment der Kant'schen Kritik des ontologischen Arguments ist die strenge Unterscheidung der Existenz eines Begriffs von den Prädicaten desselben. Das Seyn ist, wie Kant zeigt, kein reales Prädicat, kein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dings hinzukommen kann, es ist die bloße Position eines Dings, oder gewisser Bestimmungen an sich. Nehme ich das Subject Gott mit allen seinen Prädicaten, und sage Gott ist, so seze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott hinzu, sondern ich seze nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf den Begriff. Beide enthalten dasselbe, und

1) Kritik der reinen Vernunft. Fünfte Aufl. 1799. S. 620 f.

es kann daher zu dem Begriff, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich den Gegenstand als schlechthin gegeben denke, nichts weiter hinzukommen. Das Wirkliche enthält so nicht mehr als das blos Mögliche, aber bei der Wirklichkeit ist der Gegenstand nicht blos in meinem Begriff analytisch enthalten, sondern er kommt zu meinem Begriff synthetisch hinzu. Der Begriff von einem Gegenstand mag enthalten, was und wie viel er will, wir müssen erst aus ihm herausgehen, um ihm die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieß durch den Zusammenhang mit irgend einer Wahrnehmung nach empirischen Gesezen, aber für Objecte des reinen Denkens ist kein Mittel, ihr Daseyn zu erkennen, weil es zugleich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtseyn aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussezung, die wir durch nichts rechtfertigen können. So schließt daher Kant seine Kritik mit dem Resultat, daß an dem so berühmten ontologischen Beweise vom Daseyn eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch wohl ebenso wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden möchte, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte. Es ist gewiß nichts wahrer, als daß, was ich mir vorstelle, deswegen noch nicht wirklich ist, der Begriff an sich etwas anderes ist, als das reale Seyn eines Begriffs, aber es würde auch, wie Hegel sagt [2]), die größte Gedankenlosigkeit seyn, wenn gemeint seyn sollte, in unserem Bewußtseyn sey die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden, wie mit der Vorstellung Gottes, es würde ver-

2) Encyklop. der philos. Wissensch. 3te Ausg. S. 189.

gessen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich sind, d. i. daß ihre Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden, diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar ist. Kant selbst hat demnach, kann man sagen, alle Arbeit und Mühe seiner Kritik verloren, indem er zum Gegenstand derselben das Seyn Gottes in einem Sinne machte, in welchem es niemand einfallen kann, Gott das Seyn zuzuschreiben, nämlich in der Weise der gegenständlichen Wirklichkeit, wie wenn Gott auch nur ein solches Wesen wäre, wie die endlichen Dinge, während es sich doch von selbst versteht, daß das Absolute, weil es nicht das Endliche ist, auch auf andere Weise ist als das Endliche, also nur auf absolute Weise, oder schlechthin ist, weil es ist. Es mag daher allerdings, wie Kant sagt, aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden können, aber der Fehler Kants ist, daß er Begriff und Seyn in abstractem Gegensaz auseinanderhält, statt, was die Hauptsache ist, einzusehen, daß das Denken, der Begriff, als das Allgemeine, Absolute, nothwendig dieß ist, nicht subjectiv zu bleiben, sondern das Subjective aufzuheben, und sich als objectiv zu zeigen, wie ja schon Anselm mit Recht nur das für vollkommen erklärt hat, was nicht blos auf subjective, sondern auch auf objective Weise ist. Es läßt sich dieß nur daraus erklären, daß der Kant'schen Philosophie überhaupt auf ihrem Standpunct die wahre Idee des Absoluten fehlt, daß sie sich nur in der Sphäre des endlichen Denkens, der sinnlichen Erfahrung, des vorstellenden Bewußtseyns bewegt, was hier mit um so größerem Rechte gegen sie geltend zu machen ist, da es nicht blos von der Kritik des ontologischen Arguments gilt, sondern auch der der übrigen Argumente, welche Kant selbst auf das ontologische zurückführt. Dem kosmologischen Argument gesteht Kant zu, daß seine Schlußweise nicht allein für den gemeinen, sondern auch den speculativen Verstand, die meiste Ueberredung bei sich führe, wie sie denn

auch sichtbar zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien ziehe, denen man jederzeit nachgegangen sey, und auch ferner nachgehen werde; zugleich behauptet aber Kant, es kommen in diesem Argument so viele vernünftelnde Grundsäze zusammen, daß die speculative Vernunft hier alle ihre dialectische Kunst aufgeboten zu haben scheine, um den größtmöglichen transcendentalen Schein zu Stande zu bringen, es stecke in diesem Argument ein ganzes Nest von dialectischen Anmaßungen, welche die transcendentale Kritik leicht entdecken und zerstören könne. Was nun Kant zunächst einwendet, ist: Um seinen Grund recht sicher zu legen, fuße sich dieser Beweis auf die Erfahrung, und gebe sich dadurch das Ansehen, als sey er vom ontologischen Beweise unterschieden, der sein Vertrauen auf lauter Begriffe a priori seze. Dieser Erfahrung aber bediene sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nemlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, könne der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nehme die Vernunft gänzlich von ihm Abschied, und forsche hinter lauter Begriffen, was nemlich ein absolut nothwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse. Diese Requisite glaube sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein anzutreffen, und schließe dann: das ist das schlechterdings nothwendige Wesen [3]). Es sind eigentlich zwei Einwendungen, welche hier Kant gegen das kosmologische Argument macht: 1. es führe nur zu dem Begriff eines schlechthin nothwendigen Wesens, ein schlechthin nothwendiges Wesen sey aber noch nicht das allerrealste, diese wesentliche Bestimmung des Begriffs Gottes komme erst aus dem ontologischen Begriff hinzu, aber ebendeswegen gehe, wendet Kant 2. ein, das kosmologische Argument gerade bei dem Stand-

3) Kritik der r. Vern. S. 631 f.

punct, auf welchen es ankomme, in das ontologische Argument über. Indem es uns verheiße, einen neuen Fußsteig zu führen, bringe es uns nach einem kleinen Umschweif wiederum auf den alten zurück, den wir seinetwillen verlassen haben. Mit diesen Einwendungen thut jedoch Kant dem kosmologischen Argument Unrecht. Wenn es auch nicht weiter führt als zu dem Begriff eines absolut nothwendigen Wesens, oder eines ewigen Grundwesens der Welt, das sich nicht als außerweltliche Ursache, sondern nur als Substanz zur Welt verhält, so kann doch nicht geläugnet werden, daß nur Gott das absolut nothwendige Wesen ist, und wenn nun auch diese Bestimmung den Begriff Gottes nicht erschöpft, so gehört sie doch wesentlich zu demselben. Aber auch das Zweite kann nicht zugegeben werden, daß die Bestimmung des allerrealsten Wesens zu der Bestimmung des absolut nothwendigen Wesens nur äusserlich hinzukomme, oder nur dadurch, daß das kosmologische Argument seinen eigentlichen Beweisgrund verlassend, in das ontologische überspringe. Kant will dieß so nachweisen: Wenn der Saz, daß ein jedes schlechthin nothwendiges Wesen zugleich das allerrealste Wesen ist, richtig sey, so müsse er sich auch umkehren lassen, und zwar müsse, da ein **ens realissimum** von einem andern nicht unterschieden sey, es also nur ein **ens realissimum** seinem Begriff nach gebe, der umgekehrte Saz so heißen: Das allerrealste Wesen ist ein nothwendiges Wesen, oder das allerrealste Wesen, als welches nur durch den Begriff bestimmt ist, muß auch die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit in sich enthalten. Eben dieß sey aber die Behauptung des ontologischen Beweises, welcher vom Begriffe aus, und durch den Begriff den Uebergang ins Daseyn mache. Allein das Willkürliche ist hiebei dieß, daß Kant ganz davon abstrahirt, daß dieser leztere Saz erst durch Umkehrung entstanden ist, also auch immer den Saz des kosmologischen Arguments zu seiner Voraussezung hat, und auf demselben Beweisgrunde

mit diesem beruht. Das kosmologische Argument bleibt daher auch bei der logischen Probe, die Kant mit ihm vornimmt, ganz für sich bestehend, und man kann nicht behaupten, daß es in das ontologische übergehe und auf dieses in lezter Beziehung sich stüze. Dieß wird auch von Hegel anerkannt, welcher in dieser Hinsicht mit Recht gegen Kant bemerkt[4]): „In der Bestimmung des absolut nothwendigen Wesens ist die Nothwendigkeit theils seines Seyns, theils seiner Inhaltsbestimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädicat der allumfassenden, uneingeschränkten Realität gefragt wird, so betrifft es nicht das Seyn als solches, sondern das, was ferner als Inhaltsbestimmung zu unterscheiden ist; das Seyn steht im kosmologischen Argument bereits für sich selbst, und das Interesse, von der absoluten Nothwendigkeit auf die Allrealität und von dieser zu jener überzugehen, bezieht sich nur auf diesen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologischen Beweises sezt Kant darein, daß in dessen Grundbestimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologischen Beweise aber hat man dieses Seyn schon anderwärts her; insofern er die Bestimmung der Realität zu seinem absolut Nothwendigen hinzufügt, so bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität bestimmt, und in jener Allrealität befaßt genommen werde.“ Daß aber das absolut nothwendige Wesen auch als das allerrealste bestimmt wird, ist ein an sich ganz unbedenklicher Uebergang von einer feststehenden Bestimmung zu einer andern, der Uebergang besteht nur darin, daß gezeigt wird, das von dem Gegenstand bewiesene Prädicat komme demselben ausschließlich zu, sey nicht nur eine der Bestimmungen des Gegenstandes, die auch andern zukommen könne, son-

4) Vorlesungen über die Beweise für das Daseyn Gottes. Werke Bd. XII. 2te Ausg. S. 444.

dern gehöre zu dessen Definition. Was die Kant'sche Kritik noch weiter enthält, daß der transcendentale Grundsaz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, nur in der Sinnenwelt von Bedeutung sey, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn habe, daß uns zu dem Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, daß wir aber viel weniger diesen Grundsaz über dieselbe ausdehnen können, daß die Vernunft in diesem Beweise eine falsche Selbstbefriedigung darin finde, daß sie in Ansehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegschaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit stattfinden könne, und, da man nun weiter nichts begreifen könne, dieses für die Vollendung des Begriffs annehme, — dieß und anderes führt bei Kant immer nur wieder auf seine bekannte Hauptlehre zurück, daß es unstatthaft sey, mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, daß der Gebrauch und die Bedeutung der Denkbestimmungen auf die Sinnenwelt beschränkt bleiben müsse. Während so die Kant'sche Kritik nur das Resultat hat, daß das kosmologische Argument ebenso wenig zu einer Erkenntniß des Uebersinnlichen führt, als überhaupt eine solche der Vernunft möglich ist, ist dagegen der Gesichtspunct, unter welchen Hegel dieses Argument stellt [5]), die Aufgabe, an ihm die dialectische Natur des Endlichen nachzuweisen, welche die Form des Verstandesschlusses nicht auszudrücken im Stande ist, die aber gleichwohl als die tiefere Grundlage, als der wahrhafte Gehalt der sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes angesehen werden muß, das wahrhaft Dialectische, daß das Zufällige oder Endliche eben dieß ist, in sich selbst zu fallen und ein Ende zu haben, oder sich selbst zum Unbe-

5) A. a. O. S. 457 f.

dingten, Absoluten aufzuheben, also im Bedingen selbst das Bedingen, im Vermitteln die Vermittlung wegzuschaffen, Kant völlig fremd geblieben. Daß er nur bei dem Verstandes-Verhältniß stehen blieb, diese Beweise in ihrer Verstandesform um ihr Ansehen brachte, ohne zugleich ihrem speculativen Gehalt Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß er so durch seine Kritik nur die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründete, welche sich von ihm aus begnügte, ein blos unmittelbares Wissen seyn zu wollen, dieß ist es, was Hegel als das Mangelhafte hervorhebt, worin sich uns immer wieder derselbe Character der Kant'schen Philosophie zu erkennen gibt. Da Kant nicht blos das kosmologische Argument auf das ontologische, sondern auch das physikotheologische auf das kosmologische, und vermittelst desselben auf das ontologische zurückführt, so ergiebt sich aus allen Momenten dieser Kritik dasselbe negative Resultat.

Nur um so mehr aber sollte, wozu die theoretische Vernunft sich nicht fähig zeigte, durch die practische erreicht werden. In dem an sich seyenden, absoluten Sittengesez, dessen Princip die Freiheit und die Autonomie des sich selbst bestimmenden Willens ist, schließt sich erst dem Menschen das absolute Selbstbewußtseyn auf. Ist das Sittengesez das Absolute, so kann Gott seine absolute Existenz nur in dem Absoluten des Sittengesezes und durch dasselbe haben. Darauf beruht das moralische Argument Kants für das Daseyn Gottes. Das moralische Gesez, obgleich es als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit für sich verbindend ist, hält dem Menschen einen apriorischen Endzweck als sittliche Aufgabe vor, das höchste durch Freiheit mögliche Gut, dessen beide Elemente Sittlichkeit und Glückseligkeit in ihrer Harmonie sind, sofern die Sittlichkeit als die Würdigkeit, glückselig zu seyn, nicht ohne eine diese Würdigkeit proportionirte Glückseligkeit gedacht werden kann. Da nun zwar das erstere dieser beiden Elemente, die Sittlichkeit, als die An-

gemessenheit des Willens an das Sittengesez, von der freien Selbstbestimmung des Menschen abhängt, das zweite aber durch die nicht in der Gewalt des Menschen stehende Natur bedingt ist, so kann das nur in der Einheit dieser beiden Elemente bestehende höchste Gut nur durch ein Wesen realisirt werden, das die Natur in Gemäßheit des Sittengesezes zu bestimmen im Stande ist, und auf diese Weise Sittlichkeit und Glückseligkeit in ein harmonisches Verhältniß zu einander sezt. Es muß daher das Daseyn eines solchen Wesens im Interesse der practischen Vernunft, welche das sittliche Handeln nur unter der Voraussezung der sich verwirklichenden Möglichkeit des höchsten Guts unbedingt gebieten kann, angenommen oder postulirt werden [6]. Die schwache Seite des Kant'schen Postulats ist die zuerst von der Sittlichkeit als Heteronomie des Willens ausgeschlossene und dann wieder als wesentliches Element mit ihr verbundene Glückseligkeit. Die Sittlichkeit in dem rein formalen Sinn des Kant'schen Systems bedarf keiner Glückseligkeit, die nur durch die äussere Natur bewirkt werden kann, sie ist, was sie ist, für sich selbst, nicht als Bestandtheil eines von ihr verschiedenen höchsten Guts, ja, sie bedarf ihrer nicht nur nicht, sondern kann sogar mit ihr nicht zusammenbestehen, da sie, was sie wesentlich ist, das unendliche moralische Sollen, nur im Gegensaz gegen die Natur seyn kann. Die Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit würde daher nur die Sittlichkeit, das moralische Sollen und den Gegensaz, welchen es zur Voraussezung hat, aufheben. Können demnach Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Einheit eines erst in der Zukunft sich realisirenden höchsten Guts nicht zusammengedacht werden, so fällt ebendamit die Voraussezung, unter welcher allein das Daseyn Gottes postulirt werden kann, hinweg. Nun gibt es zwar allerdings noch eine andere Einheit der Sittlichkeit und Glückseligkeit,

---

6) Kritik der practischen Vernunft. 1789. S. 223 f.

welche, wenn auch die von Kant angenommene als unhaltbar erkannt werden muß, als das substanzielle Band beider anzusehen ist. Da nämlich, was die Hegel'sche Kritik des Kant'schen Arguments ist, das Handeln nichts anders ist, als die Verwirklichung des innern moralischen Zwecks, die Hervorbringung einer durch diesen Zweck bestimmten Wirklichkeit, oder der Harmonie des moralischen Zwecks und der Wirklichkeit selbst, in der Wirklichkeit des moralischen Zwecks aber zugleich auch diejenige Form derselben enthalten ist, welche Genuß und Glückseligkeit genannt wird, sofern in der vollbrachten Handlung das Bewußtseyn sich als dieses einzelne verwirklicht, und eben hierin der Genuß besteht, so erfüllt das Handeln in der That unmittelbar dasjenige, was nicht stattzufinden aufgestellt war, und nur ein Postulat, ein Jenseits, seyn sollte [7].

Gott ist also in der Kant'schen Philosophie nicht der an sich Seyende, er ist nur, um die Natur, die Welt, und den vernünftigen Willen, das Gute, oder Sittlichkeit und Glückseligkeit in Harmonie zu bringen, und durch diese Harmonie das höchste Gut für das Subject zu realisiren, Gott ist also nur ein vom Subject Postulirtes, er ist nur um des Subjects willen, und zwar um einer Bestimmung des Subjects willen, die sich selbst aufhebt. Soll nun mit dieser sich selbst aufhebenden Bestimmung nicht auch die Idee Gottes selbst und ihre Realität sich selbst aufheben, so kann sie nicht in eine von dem moralischen Handeln als das eine Element des höchsten Guts unterschiedene Glückseligkeit, sondern nur in das moralische Handeln selbst gesezt werden. Dieß ist der Fortschritt von Kant zu Fichte. Wie der Idealismus der Wissenschaftslehre nur die strenge Consequenz des kritischen Idealismus ist, der nothwendige Fortgang von dem Dualismus, welchen Kant noch zwischen dem Bewußtseyn und dem Ding an sich

7) Hegel, Phänomenologie S. 465.

stehen ließ, zu dem absoluten Ich, der Einheit des Selbstbewußtseyns, in welcher alles nur im Ich und für das Ich ist, so hat Fichte auch in der Lehre von Gott nur die Inconsequenz des Kant'schen Postulats aufgehoben, wenn er aussprach, was an sich schon in dem Kant'schen Princip der Autonomie des Willens lag, daß Gott nicht das die Harmonie des sittlichen Handelns mit der Natur oder die Sittlichkeit und Glückseligkeit realisirende Wesen, sondern das moralische Handeln selbst, oder die moralische Weltordnung sey. „Ich muß", sagt Fichte, „schlechthin den Zweck der Moralität mir vorsezen, seine Ausführung ist möglich, durch mich möglich, d. h. jede der Handlungen, die ich vollbringen soll, und meine Zustände, die jene Handlungen bedingen, verhalten sich wie Mittel zu dem mir vorgesezten Zweck. Meine Existenz, die Existenz aller moralischen Wesen, die Sinnenwelt als unser gemeinschaftlicher Schauplaz, erhalten nun eine Beziehung auf Moralität, und es tritt eine ganz neue Ordnung ein, von welcher die Sinnenwelt mit allen ihren immanenten Gesezen nur die ruhende Grundlage ist. Daß der Vernunftzweck wirklich werde, kann nur durch das Wirken des freien Wesens erreicht werden, aber er wird dadurch auch ganz sicher erreicht, zufolge eines höhern Gesezes. Rechtthun ist möglich, und jede Lage ist durch jenes höhere Gesez darauf berechnet; die sittliche That gelingt zufolge derselben Einrichtung unfehlbar, und die unsittliche mißlingt unfehlbar. Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht, dieß ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdrängt, ist ein moralischer Zwang. So als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart. Dieß ist der wahre Glaube, diese moralische Ordnung ist das Gött-

liche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun. Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntniß, fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen, was der wahre Atheismus, der eigentliche Unglaube ist. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich, jede unserer Handlungen wird in der Voraussezung desselben vollzogen und alle Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten. Diese lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Ordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen, der ursprüngliche Verstand macht diesen Schluß sicher nicht, und kennt kein solches besonderes Wesen, nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn" [8]). — „Nach mir", sagt Fichte in demselben Sinne, „ist die Beziehung der Gottheit auf uns als sittliche Wesen das unmittelbar Gegebene, ein besonderes Seyn dieser Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unsers endlichen Vorstellens, und in diesem Seyn liegt schlechthin nichts anders als jene unmittelbar gegebene Beziehungen, nur daß sie darin in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt sind. Nach meinen Gegnern sollen jene Beziehungen der Gottheit auf uns erst gefolgert und abgeleitet seyn aus einer unabhängig von diesen Beziehungen stattfindenden Erkenntniß des Wesens Gottes an und für sich, und in dieser Erkenntniß soll überdieß nach einigen mehr nach andern weniger liegen, das gar keine Beziehung auf uns hat. Ich bekenne von Wärme oder Kälte nur dadurch zu wissen, daß

8) Philosophisches Journal, herausgeg. von Fichte u. Niethammer. Bd. 8. H. 1. 1798. S. 1 f. Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung.

ich wirklich erwarme oder friere, sie kennen ohne je in ihrem Leben eine Empfindung von dieser Art gehabt zu haben, die Wärme und Kälte als Dinge an sich, und bringen erst nun, zufolge dieser Erkenntniß, Frost oder Hize in sich hervor durch die Kraft ihrer Syllogismen. Mein Unvermögen, dergleichen Syllogismen zu machen, ist es, was sie meinen Atheismus nennen. Aus der Existenz und Beschaffenheit einer Sinnenwelt schließen sie auf das Daseyn und die Eigenschaften Gottes, und machen diesen Schluß eben indem man ihnen eine solche Existenz der Sinnenwelt als unabhängig von unserer Vorstellung und diese Vorstellung als unabhängig von unserer sittlichen Beziehung geradezu abläugnet" [9]). Gott ist also nur der Glaube des Ich, bei allem, was wir thun, daß jede moralische Handlung einen guten Erfolg haben werde, oder daß die Sittlichkeit ihren Werth in sich selbst habe. Wenn nun auch Fichte zur Begründung dieser Idee mit Recht sagen konnte, daß der Begriff von Gott als einer besondern Substanz ein unmöglicher und widersprechender Begriff sey, sofern nämlich Substanz nach Fichte nur ein in Raum und Zeit sinnlich existirendes Wesen bedeuten soll, daß Gott nur ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusaze gänzlich befreites Wesen seyn kann, welchem nicht einmal der allein mögliche sinnliche Begriff der Existenz zugeschrieben werden kann, wenn er ferner mit gutem Grunde geltend machen konnte, daß jene moralische Ordnung nichts Zufälliges sey, was seyn könnte oder nicht, was so oder anders seyn könnte, so daß ihre Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklärt werden müßte [10]), so ist doch der Begriff Gottes dadurch aufgehoben, daß Gott seine Realität nur im Ich und durch das Ich hat, daß er nichts anders ist, als

---

9) Appellation an das Publicum. 1799. S. 53 f.

10) Appell. an das Publ. S. 59. 68. Ueber den Grund unsers Glaubens u. s. w. S. 15.

eine Bestimmtheit des Ich. Alle Objectivität der Idee Gottes geht hier unter in der absoluten Subjectivität des Ich.

Es versteht sich von selbst, daß auf diesem Standpunct von einer objectiven Trinitäts-Idee nicht die Rede seyn kann. Welche Bedeutung hier die Trinitäts-Idee allein haben kann, hat Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft gezeigt. Da der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts nicht selbst realisiren kann, gleichwohl aber die Pflicht hat, darauf hinzuwirken, so ist die Aufgabe für die practische Vernunft die Idee eines moralischen Weltherrschers, wobei es nicht darauf ankommt, was Gott an sich ist, sondern nur was er für uns als moralische Wesen ist. Diesem Bedürfniß der practischen Vernunft gemäß ist der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1. als den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, d. i. moralisch als heiligen Gesezgeber; 2. an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3. an ihn den Verwalter seiner eigenen heiligen Geseze, d. i. als gerechten Richter. Die dreifache höchste Gewalt, welche jedem Gemeinwesen zu Grunde liegt, wird hier als die dreifache Qualität eines moralischen Oberhaupts des menschlichen Geschlechts in Einem Wesen gedacht. Der Glaube an dieses Wesen ist kein Geheimniß, man kann jedoch von einer Offenbarung desjenigen reden, was für die Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniß war, sofern in diesem in der christlichen Glaubenslehre zuerst öffentlichen Glauben das moralische Verhältniß des Menschen zu Gott von schädlichen Anthropomorphismen so gereinigt worden ist, wie es der ächten Sittlichkeit eines Volkes Gottes angemessen ist. Dazu gehört, daß man sich 1. die Geseze des höchsten Gesezgebers nicht als willkürliche, sondern ächt sittliche, die Heiligkeit des Menschen bezweckende vorstellt;

2. daß man seine Güte nicht in ein unbedingtes Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darein sezt, daß er auf die moralische Beschaffenheit derselben, durch die sie ihm gefallen können, zuerst sieht, und dann erst ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, ergänzt; 3. daß man seine Gerechtigkeit nur als Einschränkung der Güte auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesez betrachtet. In diesem Sinne, in welchem das Glaubenssymbol die ganze reine moralische Religion enthält, die ohne diese Unterscheidung in Gefahr wäre, in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten, kann man von einer dreifach verschiedenen moralischen Persönlichkeit eines und desselben Wesens reden. Der Glaube an eine göttliche Dreieinigkeit ist daher nur die Vorstellung einer practischen Idee, nicht aber die Vorstellung dessen, was Gott an sich ist, in welcher Beziehung er nur ein alle menschliche Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniß seyn würde. Davon unterscheidet sich das practische Geheimniß dadurch, daß es als Geheimniß gar wohl geoffenbart und verstanden werden kann. Ein solches Geheimniß ist das der Dreieinigkeit, das Kant in drei uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimnisse theilt. 1. Das der Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staat. Die Berufung zu diesem Zweck ist moralisch ganz klar, unbegreiflich aber bleibt der Speculation die Möglichkeit, wie die Naturabhängigkeit vermöge der Schöpfung mit der moralischen Freiheit zusammenbesteht. 2. Das Geheimniß der Genugthuung; Gott muß bei dem verderbten Menschen ein Mittel haben, den Mangel seiner zum Reiche Gottes erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eigenen Heiligkeit zu ersezen, wie sich dieß aber mit der Spontaneität des Menschen vereinigen läßt, ist ein speculatives Geheimniß. 3. Das Geheimniß der Erwählung. Wie die

Gnade im Menschen wirkt, und durch unbedingten Rathschluß dem einen zur Seligkeit bewilligt, dem andern zur Verwerfung verweigert wird, kann nur auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel uns Geheimniß bleibt. Diese drei Geheimnisse betreffen nicht die innere Geschichte des göttlichen Wesens selbst, sondern, wie Kant selbst sagt, die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen, wie es zugeht, daß ein sittlich Gutes oder Böses überhaupt in der Welt ist, und wie aus dem leztern doch das erstere entspringt, und in irgend einem Menschen hergestellt wird. Der Grund hievon kann zwar nur in der Freiheit liegen, warum aber in der Wirklichkeit aus der Freiheit gerade dieß oder jenes hervorgeht, läßt sich aus der Freiheit selbst nicht erklären. Die höchste in der Trinitätslehre enthaltene Wahrheit drückt Kant, in der Anerkennung, daß das höchste, für den Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe die Liebe des Gesezes ist, in dem Saze aus: Gott ist die Liebe. Als Vater ist Gott der mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens die seinem heiligen Gesez adäquaten Menschen Liebende; als Sohn stellt er sich in seiner alles erhaltenden Idee der von ihm selbst gezeugten und geliebten Menschheit, dem Urbild der Menschheit, dar; als heiliger Geist beschränkt er jenes Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens, und beweist sich dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe. Der heilige Geist leitet nicht nur in alle Wahrheit der Pflichtbeobachtung, sondern ist auch der eigentliche Richter der Menschen vor ihrem Gewissen, sofern er in Beziehung auf die Frage, ob den Menschen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu statten kommen kann, Würdige und Nichtwürdige unterscheidet, und sofern derselbe Geist die Liebe Gottes als Seligmachers, oder vielmehr unsere dieser gemäßen Gegenliebe, mit der Gottesfurcht vor ihm als Gesezgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung ver-

einigt, kann man von ihm sagen, daß er von beiden ausgehe [11]).

Auf diese Weise wird der speculative Inhalt der Trinitäts-Idee von Kant moralisch umgedeutet und auf das moralische Gebiet der practischen Vernunft übergetragen. Was also, speculativ betrachtet, der immanente Lebensproceß des göttlichen Wesens ist, wird hier der moralische Proceß des moralischen Bewußtseyns, wie es in die verschiedenen in ihm enthaltenen Momente sich theilt, durch welche der Mensch hindurchgehen muß, um das Ideal der moralischen Vollkommenheit soviel möglich in sich zu realisiren. Die drei Momente dieses Processes, soweit sie sich aus der Kant'schen Entwicklung abstrahiren lassen, sind eigentlich diese: 1. Der im moralischen Bewußtseyn an sich gesezte Unterschied des Guten und Bösen. Daß es an sich nicht blos ein böses, sondern auch ein gutes Princip gibt, ist die Grundvoraussezung, unter welcher allein der Mensch ein moralisch vollkommener werden kann. 2. Die im moralischen Bewußtseyn gesezte Möglichkeit des Uebergewichts des guten Princips über das böse. 3. Die in dem einzelnen Menschen sich verwirklichende Möglichkeit dieses Uebergewichts, oder das in jedem zu seiner Herrschaft gelangende gute Princip. Im Allgemeinen kann man sagen, Schöpfung, Erhaltung und Vollendung seyen die drei Momente dieser Trinitätsidee, nur haben alle diese Begriffe eine rein moralische Bedeutung. Es ist der Proceß des moralischen Bewußtseyns, welchen sie zu ihrem Inhalt haben, da aber das Ziel dieses Processes nur das in dem einzelnen Menschen nie vollständig sich realisirende Ideal der sittlichen Vollkommenheit ist, somit dieser Proceß selbst nur ein unendlicher ist, so drücken alle jene Momente nur ein Sollen und Können aus, das moralische Sollen, und was

11) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. S. 199—208.

die Voraussezung desselben ist, das moralische Können. Was demnach in der speculativen Trinitäts-Idee objectiv das an sich seyende absolute Wesen Gottes ist, wird hier in dem moralischen Bewußtseyn des Menschen ein unendliches Sollen; Gott selbst ist nur ein Sollen, oder ein Ideal, und nur sofern das Ideal in unendlicher Ferne als Einheit sezt, was in der Wirklichkeit nie sich verwirklicht und zur Gegenwart des Seyns wird, schließt das Sollen auch ein Seyn in sich. Selbst nicht einmal als Postulat der practischen Vernunft wird demnach hier das Daseyn Gottes gesezt, da dieses Postulat auf der Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit beruht, in der Entwicklung der Trinitäts-Idee aber Kant das ohnedieß äusserliche Band beider sich vollends auflösen läßt. Gott ist nicht das unendliche Seyn, sondern nur das unendliche Sollen des absoluten Sittengesezes, das nur in einem unendlichen Proceß sich realisirende Ideal der sittlichen Vollkommenheit. Was von dem Inhalt der Trinitäts-Idee überhaupt gilt, muß auch von den einzelnen Momenten derselben gelten. Wie von einem Seyn Gottes hier nur insofern die Rede seyn kann, als in dem sittlichen Ideal als Einheit angeschaut wird, was in der Wirklichkeit nur ein unendliches Werden ist, so spricht Kant in demselben Sinne auch von einem Sohn Gottes. Ist Gott der Proceß des moralischen Bewußtseyns überhaupt, so ist der Sohn ein besonderes Moment desselben, in welchem, was der Vater an sich ist, concreter sich darstellt, und zwar, da hier von einer Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht die Rede seyn kann, in concreter menschlicher Anschauung, als wesentliche Form des Bewußtseyns. Um die Kant'sche Trinitäts-Idee richtig aufzufassen, ist nicht zu übersehen, daß es sich in den drei Momenten, die sie bilden, um das Verhältniß des guten und bösen Princips handelt. Wir haben daher hier denselben Gegensaz der Principien, welche Böhme in die Natur Gottes sezt, im moralischen Bewußtseyn des Menschen, woraus sich

von selbst ergibt, daß auch der Sohn eine analoge Stellung und Bedeutung haben wird, wie bei Böhme. Wie bei Böhme zwischen dem Vater und dem Sohn der Abfall Lucifers liegt, so hat die Kant'sche Lehre vom Sohn Gottes zu ihrer Voraussezung die Lehre vom radicalen Bösen. Daß es ein doppeltes Princip in der Natur des Menschen gibt, ein gutes und ein böses, ist der eigentliche Inhalt des ersten Moments der Kant'schen Trinitäts-Idee. Weil es demnach nicht blos ein gutes, sondern auch ein böses Princip gibt, ist der Mensch von Natur böse, obgleich dieser natürliche Hang zum Bösen seinen Grund nur in der moralischen Freiheit des Menschen haben kann. Indem Kant dem Bösen, um es in seiner tiefsten Wurzel aufzufassen, den Character eines Princips gibt [12]), erhält der Proceß des moralischen Bewußtseyns, welcher seiner Trinitäts-Idee zu Grunde liegt, eine um so größere Analogie mit der Böhme'schen Lehre von Gott. Auch Kant kann daher das Böse nur aus einem Abfall erklären, unter dessen Voraussezung erst der Sohn Gottes sich seinem wahren Wesen nach begreifen läßt. Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen entspringen können, und doch ist die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten, für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen seyn könne. Der Vernunftursprung des Bösen läßt sich daher nur so betrachten, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in dasselbe gerathen wäre. Auch in dem von Natur bösen Menschen kann daher das Böse immer nur als ein erst gewordenes betrachtet werden, aber ebendeßwegen kann auch die Möglichkeit des Wiederaufstehens vom Bösen zum Guten nicht in Zweifel gezogen werden. Des moralischen Sollens ist sich auch der gefallene

---

12) A. a. O. Philos. Rel.lehre I. St. Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, d. i. vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur.

Mensch bewußt, also muß er auch thun können, was er soll, und es muß in ihm immer noch ein unverdorbener Keim des Guten vorhanden seyn. Da die Achtung vor dem moralischen Gesez nie verloren gehen kann, so darf die in ihr bestehende Triebfeder zum Guten nicht erst erworben, sondern nur in ihrer Reinigkeit als oberster Grund aller unserer Maximen hergestellt werden, aber demungeachtet kann diese Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns nur als eine Art von Wiedergeburt, als eine neue Schöpfung, eine Aenderung des Herzens gedacht werden, da, solange die Grundlage der Maxime unlauter bleibt, das moralisch Gute nicht durch eine allmälige Reform, sondern nur durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen, durch einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben, durch eine Umwandlung der Denkweise bewirkt werden kann. So wenig sich nun auch begreifen läßt, wie der Mensch bei seiner angeborenen Verderbtheit für alles Gute die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern und hiemit die Anlage zum Guten in seinem Herzen in ihrer Reinheit durch eigene Kraftanwendung wiederherstellen kann, so schließt doch die Nothwendigkeit dieser Umwandlung auch ihre Möglichkeit in sich. Denn wenn das moralische Gesez gebietet, wir sollen jezt bessere Menschen seyn, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können, und wenn einmal der Mensch dem Princip und der Denkweise nach ein für das Gute empfängliches Subject ist, so ist er für den, der den intelligibeln Grund des Herzens, aller Maximen der Willkür, durchschaut, für welchen also die Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, für Gott soviel als wirklich ein guter ihm gefälliger Mensch. Dieser gottgefällige Mensch ist der Sohn Gottes im Kant'schen Sinne, das gute Princip in seiner Herrschaft über die Menschen, oder die Menschheit in der Totalität ihrer moralischen Vollkommenheit, das Ideal dieser Vollkommenheit, das Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, wie Kant

hierüber sich ausdrückt [13]). Als Ideal, wie es gedacht werden muß, können wir es nur unter der Idee eines Menschen denken, der nicht nur alle Pflichten selbst ausübt, und durch Lehre und Beispiel das Gute im größten Umfang ausbreitet, sondern auch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen übernimmt. Diese Idee nun hat ihre objective Realität vollständig in sich selbst, da sie in unserer moralisch gesezgebenden Vernunft liegt; wir sollen ihr gemäß seyn und müssen es daher auch können. Billig sollte jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben, darum muß auch eine Erfahrung möglich seyn, in welcher das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben wird, aber es kann dieß, wie Kant mit gutem Grunde hinzusezt, immer nur so weit geschehen, als überhaupt die äussere Erfahrung als ein Beweis der innern sittlichen Gesinnung gelten kann. Es gehört überhaupt zur Natur eines Ideals, daß jede in der Sinnenwelt gegebene Erscheinung nur in einem inadäquaten Verhältniß zu demselben steht, und was insbesondere das Ideal der höchsten moralischen Vollkommenheit betrifft, so könnte bei einem bestimmten einzelnen Individuum gerade dasjenige, worin seine Congruenz mit dem Ideal bestehen soll, die höchste moralische Vollkommenheit, die nur in die Gesinnung gesezt werden kann, nicht aus der Erfahrung erkannt werden, da das Innere kein Gegenstand der Erfahrung ist, und das Aeussere, das die Erfahrung allein uns zeigt, uns nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf das Innere schließen läßt. Wenn daher auch das in der

---

13) Philos. Rel.lehre II. St. Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft im Menschen. I. Abschn. Von dem Rechtsanspruch des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen. Personificirte Idee des guten Princips. S. 67 f. Dieß ist der Gesichtspunct, unter welchen Kant den Sohn Gottes stellt.

Menschheit sich realisirende Ideal der moralischen Vollkommenheit unter dem Begriffe des Sohnes Gottes gedacht werden kann, so kann doch von einer Menschwerdung des Sohnes im Sinne der kirchlichen Lehre hier auf keine Weise die Rede seyn. Nicht nur gehört es zum Eigenthümlichen der Idee, daß ihr niemals eine Erfahrung congruiren kann, daß sie immer über der Erscheinung steht, die wir auf sie beziehen, sondern es kann auch die Realisirung des Ideals in einem bestimmten Individuum nicht mit Bestimmungen zusammengedacht werden, durch welche es aufhören würde, ein sittliches Ideal im wahren Sinne zu seyn. Wäre auch, sagt in dieser Beziehung Kant [14]), ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, so hätten wir doch nicht Ursache, an ihm etwas Anderes als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, da die übernatürliche Erzeugung zu dem Urbild, das wir in uns selbst haben, nichts hinzuthut, vielmehr alles darauf ankommt, daß der göttliche Mensch immer Beispiel der Nachahmung bleibt. Alle Prädicate, welche, wie vom Sohn Gottes der kirchlichen Lehre, so vom Sohn Gottes im Kant'schen Sinne ausgesagt werden, kommen nur dem guten Princip, oder dem Ideal der moralischen Vollkommenheit zu, sofern es personificirt und als göttlich-menschliche Person vorgestellt wird. In diesem Sinne kann man daher sagen, die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit sey in Gott von Ewigkeit her, sie gehe von seinem Wesen aus, und sey insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn, das Wort, durch welches, d. h. um dessen willen, alles gemacht ist, in welchem Gott die Welt geliebt hat, weil die Menschheit, oder das vernünftige Weltwesen überhaupt in seiner ganzen sittlichen Vollkommenheit es allein ist, was die Welt zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und

---

14) A. a. O. S. 72.

zum Zwecke der Schöpfung machen kann, und sofern der Mensch nicht selbst der Urheber dieser Idee der moralischen Vollkommenheit ist, sondern sie in ihm Plaz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich seyn können, kann man sagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen, und die Menschheit angenommen habe, und diese Vereinigung mit uns kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden. Kann man es als die göttliche Natur des Sohnes Gottes betrachten, daß die auf dem Princip des Guten beruhende Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ihre objective Realität in sich selbst hat, an sich in der moralisch gesezgebenden Vernunft liegt, so kann unter der menschlichen Seite des Sohnes, oder seiner Menschwerdung, mit Recht die Art und Weise verstanden werden, wie diese Idee zu allen Zeiten, vom Ursprung des menschlichen Geschlechts an, sowohl in dem einzelnen Menschen als in der Menschheit im Ganzen wirksam war, um sich in dem unendlichen Proceß ihrer Entwicklung zu realisiren, und wenn diese ihre Wirksamkeit auch dadurch bedingt war, daß sie als Urbild in concreter menschlicher Form angeschaut wurde, und in dieser Form in das Bewußtseyn und Leben der Menschheit um so tiefer einging, so kann auch dieß mit Recht zur Menschwerdung des Sohnes gerechnet werden. Die Idee der Menschwerdung findet hier, wo alles in der Erfahrung Gegebene unter die Idee gestellt werden muß, und nur in einem inadäquaten Verhältniß zu ihr erscheinen kann, vollkommen ihre Stelle; im sittlichen Bewußtseyn des Menschen wird der Sohn Gottes von Ewigkeit Mensch; er wird auch nach Kant, wie nach Böhme, immer aufs neue geboren, da geboren, wo jene Idee sich in ihrer Kräftigkeit erweist, und das gute Princip in seiner Macht über das Böse siegreich hervortritt. Derselbe Proceß, welcher bei Böhme die ewige Geburt des göttlichen Wesens in der Natur und im Leben der Menschen ist, ist

bei Kant der unendliche Proceß der sich realisirenden sittlichen Idee, welcher aus einem doppelten Gesichtspunct, sowohl als der Entwicklungsgang des einzelnen Menschen, als auch als der Menschheit im Ganzen betrachtet werden kann. In Ansehung des einzelnen Menschen sind die drei Hauptschwierigkeiten, welche Kant der Erreichbarkeit der Idee der gottwohlgefälligen Menschheit in uns, oder ihrer Realität entgegenstellt, 1. in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesezgebers bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit; 2. in Beziehung auf die moralische Glückseligkeit, sofern sie von der Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, nie daraus fallenden Gesinnung abhängt; 3. in Beziehung auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, sofern auf dem Menschen auch nach geschehener Sinnesänderung eine immer noch nicht bezahlte alte Schuld liegt, als ebensoviele Momente des in jedem Einzelnen erfolgenden sittlichen Processes anzusehen. Unter den zweiten Gesichtspunct stellt Kant denselben Proceß, wenn er den Fortgang vom statutarischen Kirchenglauben zum reinen Vernunftglauben, als den Sieg des guten Princips über das Böse, wie die allmälige Gründung seiner Herrschaft auf der Erde historisch vorgestellt werden muß, betrachtet [15]). Die Herrschaft des guten Princips oder der sittlichen Idee kann nicht durch den einzelnen Menschen, sondern nur durch die Vereinigung der Menschen zu einem ethischen Gemeinwesen, oder einem moralischen Volke realisirt werden. In der Stiftung eines solchen will Kant ein Werk Gottes sehen, durch dessen allgemeine Veranstaltung allein die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden können, es kann dieß jedoch nur davon verstanden werden, daß der Auctoritätsglaube, ohne welchen

---

15) Philos. Rel.lehre III. St. Der Sieg des guten Princips über das böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden. S. 219 f.

nach der Schwäche der menschlichen Natur ein solches Gemeinwesen nicht zu Stande kommen kann, in lezter Beziehung nur als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des reinen Religionsglaubens betrachtet werden kann. So stellt sich in der ganzen Religionsgeschichte, vom Kant'schen Standpunct aus betrachtet, der allmälige Sieg des guten Princips über das böse darin dar, daß sich aus dem Positiven, Statutarischen, das rein Vernünftige, die moralische Vernunftreligion entwickelt, wie überhaupt das Religiöse nur zur Vermittlung des Moralischen dient.

In dem Zusammenseyn der beiden Principien, in der in dieser Dualität an sich enthaltenen Möglichkeit des Uebergewichts des guten Princips über das böse, und in der mehr und mehr sich verwirklichenden Herrschaft des guten, in diesem Proceß der sowohl in dem einzelnen Individuum als in der Menschheit im Ganzen sich explicirenden sittlichen Idee, explicirt sich demnach die trinitarische Gottes-Idee, deren Elemente bei Kant, wie bei Böhme, die beiden Principien des Guten und Bösen sind, nur in anderem Sinne. Alles, was auf dem objectiven Standpunct zur objectiven Natur Gottes gehört und ein Verhältniß Gottes zu sich selbst ist, ist in das subjective Bewußtseyn des moralischen Subjects herübergenommen, und hat einzig nur darin seine Bedeutung, daß es für das freie, durch das absolute Sittengesez sich selbst bestimmende, Subject ein Moment seiner sittlichen Selbstbestimmung und seines sittlichen Handelns ist; nur das sittliche Selbstbewußtseyn ist das absolute Princip, ausser demselben gibt es nichts Wahres und Objectives, nichts Absolutes, alles hat seine Realität nur in diesem Einen Princip. Es gilt ganz allgemein, was Kant von dem Gottmenschen sagt: „Wenn der Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit, sondern als die in

einem wirklichen Menschen leibhaftig wohnende und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird, so ist aus diesem Geheimniß gar nichts Practisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gott gleich thun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat theilhaftig werden lassen, welche alsdann unausbleiblich ihr alle wohlgefällig geworden wären" [16]). Gilt dieß von einer zweiten Natur im Gottmenschen, so gilt es von der Natur Gottes überhaupt, die objective Gottes-Idee selbst ist ein unpractisches Geheimniß, weil das Absolute seine Bedeutung nicht darin hat, daß es, was es ist, an sich ist, sondern nur darin, daß es durch das sittliche Sollen erst wird, was es werden soll. Alle Religion wird so zur Moral, die Religionsgeschichte hat ihr Ziel nur in der Reinheit der sittlichen Idee, in ihrer Befreiung von allem Unreinen des Religionsglaubens, der ganze Inhalt der christlichen Religions-Urkunden wird erst dadurch, daß er moralisch umgedeutet wird (durch die Kant'sche Interpretations-Methode), practisch brauchbar. In dieser Absolutheit des sittlichen Princips hat der Kant'sche Standpunct seine absolute Bedeutung, aber auch seine Einseitigkeit. Seine Einseitigkeit ist, daß ihm das Absolute nur ein unendliches Sollen ist, ein unendlicher Proceß ohne Anfang und Resultat. Das Sollen hat zwar das Können und das Können das Seyn zu seiner Voraussezung, aber der feste absolute Punct, an welchem alles vorwärts und rückwarts hängt, ist nur das im moralischen Bewußtseyn des Subjects sich aussprechende Sollen, das Ich des Selbstbewußtseyns, das schlechthin ist, weil es ist, aber seines absoluten Seyns nur als eines unendlichen Sollens sich bewußt

16) Streit der Facultäten. Königsb. 1798. S. 50.

ist. Daß also das Höchste, was hier erreicht wird, nur das Sollen, nicht das Seyn ist, Sollen und Seyn immer in einem inadäquaten Verhältniß zu einander stehen, der ganze Proceß über die Unendlichkeit des Sollens nie hinwegkommen kann und seinen Verlauf nur in einem Ich hat, das in seinem Sollen ins Unendliche über sich hinausstrebt, und doch von seinem absoluten Sollen nie zum absoluten Seyn sich erheben kann, ist das Einseitige und Mangelhafte dieses Standpuncts [17]).

---

17) Will man das System widerlegen, so sollte man ihm wenigstens nichts zum Vorwurf machen, was es nicht anerkennen kann, ohne sich selbst untreu zu werden. Nur wenn man die von Kant geläugnete, vom sittlichen Selbstbewußtseyn unabhängige, Objectivität voraussezt, kann man sagen (vgl. Dorner, Entw.Gesch. der Lehre von der Person Christi S. 273 f.), Kant lasse Gott als einen Fremden ausserhalb des Menschengeistes stehen und lehre eine pelagianische Selbsterlösung. Nicht ein Fremder ist aber Gott für Kant und Fichte, wenn er die moralische Weltordnung selbst ist, und wenn das Ich in seiner absoluten Freiheit sich als die absolute Macht über alles weiß, warum sollte es nicht auch, so weit es einer Erlösung bedarf, sich selbst zu erlösen im Stande seyn? Ebenso wenig kann man Kant die Frage entgegenhalten: warum er, der doch sonst bei der theoretischen Vernunft so wenig Anstand nahm, Antinomien zu sezen, nicht auch für die practische Vernunft die aufstelle: du sollst absolut, aber du kannst nicht? Würde eine solche Antinomie auch in der practischen Vernunft möglich seyn, so würde ja hiemit Kant nichts anderes zugemuthet, als daß er überhaupt auf die Absolutheit der Vernunft hätte verzichten, somit alle Möglichkeit der Philosophie, allen absoluten Inhalt des Selbstbewußtseyns hätte aufgeben sollen. Die Voraussezung der Möglichkeit, daß es sich mit der practischen Vernunft anders verhält als mit der theoretischen, gehört an sich zu der Berechtigung dieses Standpuncts. Darum kann ch auch in dem von Storr Bemerkten, daß aus dem absoluten Sollen noch

Zweites Kapitel.

Die Kant'schen Theologen. Rationalismus und Supranaturalismus.

Eine Philosophie, welche sich zur Offenbarung so negativ verhält, wie die Kant'sche (wenn sie auch nach ihrer Weise die abstracte Möglichkeit der Offenbarung nicht läugnen wollte), konnte in die Theologie nur den entschiedensten Rationalismus einführen. Das Eigenthümliche des Kant'schen Rationalismus ist aber, daß er einzig nur auf Principien der practischen Vernunft beruht. Eben dieß ist es, was diesem Rationalismus seine absolute Bedeutung gibt, indem er im Interesse der practischen Vernunft jede vom sittlichen Bewußtseyn unabhängige Objectivität läugnet, und ebendamit alles aufhebt, was eine übernatürliche Offenbarung zur nothwendigen Voraussezung hat. Die Theologen, welche sich streng an die Kant'schen Principien hielten, konnten an die Spize der Theologie nur das Unbedingte der sittlichen Idee stellen. Das Absolute der Idee Gottes ist, daß Gott der höchste Grund des höchsten Gutes ist, oder die absolute Bedingung der Möglichkeit von allen nothwendigen Bedingungen der Möglichkeit des vollständigen Zwecks der Menschheit. So nothwendig es nun ist, dem höchsten Zwecke nachzustreben, und die Möglichkeit dieses Zwecks practisch vorauszusezen,

---

nicht das Können aus eigener Kraft, sondern höchstens die Möglichkeit gefolgert werden könne, daß überhaupt irgendwie das Sittliche realisirt werde, nicht die feine Bemerkung finden, welche Dorner darin finden will, weil, wenn das absolute Sollen nicht auch ein absolutes Können ist, das ganze Princip zusammenfällt. Auf dem Standpunct des sittlichen Selbstbewußtseyns muß das absolute Sollen auch ein absolutes Können seyn, soll es also anders seyn, so muß erst gezeigt werden, daß der Standpunct des absoluten Sollens ein einseitiger ist.

folglich auch die nächsten Bedingungen dieser Möglichkeit als real anzunehmen, so nothwendig ist es auch, die objective Realität der höchsten unbedingten Bedingung von diesen Bedingungen des absolut nothwendigen Zwecks anzunehmen. Die Nothwendigkeit dieses Strebens ist in dem höchsten Geseze des menschlichen Geistes gegründet, also subjectiv, der Saz, daß ein Gott ist, ist ein subjectives Fürwahrhalten, weil es aber nicht in zufälligen Beschaffenheiten gewisser Subjecte gegründet ist, nicht individuell subjectiv, sondern in den Gesezen des Subjects, des Ich überhaupt, folglich für alle Subjecte überhaupt gilt, ist es subjectiv allgemeingültig [1]). Dieß ist die Objectivität der Gottes-Idee auf diesem subjectiven Standpunct, was aber den objectiven Inhalt dieser Idee betrifft, so gilt diesen Theologen [2]) der Grundsaz, daß es nicht mehr und nicht weniger Geheimnisse des allgemeinen Religionsglaubens gebe, als sich als solche durch das Sittengesez ankündigen und moralisch verstehen lassen. Das Sittengesez kündige aber keine an, als solche, welche einzig mögliche Bedingungen der Realisirung des moralischen Endzwecks betreffen. Was sich mithin nicht als einzig mögliche oder nothwendige Bedingung der Bewirkung des höchsten Guts ankündige, sey nicht heiliges Geheimniß und könne nicht als practische Glaubenslehre aufgenommen werden. Aus diesem Gesichtspunct wollen alle Geheimnisse betrachtet seyn, und die Geschichte der Trinitätslehre gebe selbst den Beweis, wie wenig alle bisherigen Versuche, sie zu begreifen, zu einer objectiven Erkenntniß Gottes geführt haben. Der Streit über die Vereinigung dreier an sich durch absolute Subjectivität oder Persönlichkeit verschiedener Substrate sinke immer mehr in den Verdacht eines eitlen Wortspiels, bei welchem Ver-

1) C. Chr. Erh. Schmid, Philosophische Dogmatik. 1796. S. 74.
2) Man vgl. besonders Tieftrunk, Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs. 1796. Th. 3. S. 25 f.

theidiger und Widerleger verschiedene Begriffe zu Grunde legen, und besonders die erstern wohl selbst nicht recht wissen, was sie eigentlich wollen. Die Sache stehe nach allen Debatten immer auf demselben Puncte der Dunkelheit, und der Vertheidiger einer dreifachen Subjectivität sehe sich zulezt selbst genöthigt, in den Schatten der Unbegreiflichkeit, und hinter den Schirm eines unbegründeten Glaubens zurückzutreten. Man könne daher nichts Besseres thun, als daß man gänzlich von diesem Kampfplaz abtrete, wozu man um so mehr befugt sey, da man, indem man bei allem Wechsel der Streitpuncte und Grübeleien nichts einsah, doch endlich dieß einsehe, daß und warum man nichts einsehen und begreifen konnte, darum nämlich, weil alle Versuche, ins Innere des göttlichen Wesens zu dringen, an sich vermessen und vergeblich seyen, indem unser Verstand nicht dazu eingerichtet sey, irgend ein Wesen an sich zu ergründen; wir geben ja zu, daß Gott von uns nicht angeschaut werden könne, folglich müssen wir auch einräumen, daß alle objective Erkenntniß von ihm unmöglich sey. Gleichwohl bleibe uns noch auf einem andern Wege etwas zu hoffen übrig, auf dem symbolischen, auf welchem das einzig Erreichbare in dem Resultate bestehe, daß durch Vater, Logos, Geist, drei verschiedene Verhältnisse Gottes zu den Menschen vorgestellt werden [3]). Gott

---

3) Eine symbolische Erkenntniß ist nach Tiefstrunk a. a. O. Vorr. S. LXI. eine solche, bei welcher uns nicht ein Object selbst, sondern nur ein Verhältniß des Objects gegeben ist, so jedoch, daß die Verhältnißbegriffe durch Beispiele belegt und dadurch veranschaulicht werden. Ein den Exponenten des Verhältnisses versinnlichendes Beispiel ist ein Symbol. Da nun Gott blos gedacht und nur seine Wirkungen erkannt werden, so können wir die Gründe seines Verhaltens zu den Wirkungen nicht aus ihm selbst nehmen, sondern allein aus uns, d. h. wir können blos erkennen, was die Wirkungen, verglichen mit unsern

wird demnach vorgestellt 1. zu den Menschen in dem Verhältniß eines Vaters zu seinen Kindern mit dem Prädicat der Liebe und des Wohlwollens; 2. zu der Welt in dem Verhältniß einer Weisheit zu ihren Wirkungen: das Eigenthümliche aber, das durch die Idee vom Logos zu dem Begriffe von Gott überhaupt hinzukommt, soll die Verbindung der Heiligkeit mit der Liebe seyn; wir sollen uns Gott nicht blos als Princip der Seligkeit, sondern auch als Princip der Heiligkeit vorstellen, als beides zusammen ist er die selbstständige Weisheit; 3. im Verhältniß eines heiligen Geistes zu den durch ihn als solchen möglichen Wirkungen. Da es nicht genug ist, zu denken, daß Gott gütig und heilig ist, sondern auch die Ordnung beider Qualitäten zu einander zu bedenken ist, so ist die Heiligkeit als die oberste Bedingung aller übrigen Verhältnisse aufzustellen. Das Eigenthümliche dieses dritten Verhältnisses ist, daß Gott 1. die ursprüngliche Heiligkeit, 2. nicht blos Gesezgeber, sondern heiliger Gesezgeber, und 3. Richter der Menschen ist, woraus demnach hervorgeht, daß auf dem Standpunct des practischen Religionsglaubens die wesentlichste Bestimmung Gottes, als des Dreieinigen, nur in den heiligen Geist, oder die Idee der Heiligkeit, gesezt werden kann [4]). Je mehr auf diese Weise alles Gewicht in die sittlichen Ideen gelegt wird, desto näher liegt der Uebergang zu einer solchen Behandlungsweise der christlichen Glaubenslehre, bei welcher man sich, mit absichtlicher Ausschließung alles Speculativen, einzig nur an das einfach Biblische, Populäre, practisch Erbauliche hält [5]), und

Wirkungen, für Gründe erfordern, inwiefern sie den unsrigen ähnlich sind, mithin für uns dieselben Exponenten zulassen. Es ist also aus der Identität des Verhältnisses nicht auf die Identität der Sache zu schließen.

4) Tieftrunk a. a. O. Th. 3. S. 23 – 57. Vgl. Th. 1. S. 196 f.

5) Man vgl., wie Eckermann (Handbuch für das systematische Stu-

sich über alle theoretischen Fragen, soweit sie nicht umgangen werden können, so negativ als möglich ausspricht [6]). Auf demselben Wege mußte man immer mehr von der Absolutheit des Kant'schen Standpuncts hinwegkommen. Was dem Rationalismus seine absolute Bedeutung gibt, ist einzig dieß, daß er alles, auch die Idee Gottes, der Absolutheit der sittlichen Idee unterordnet. Allein in der Anwendung, welche man von der Kant'schen Philosophie in der Theologie machte, konnte man sich immer weniger auf derselben Höhe behaupten, der Kant'sche Rationalismus ging so von selbst in den ältern, aus der Leibniz-Wolf'schen Philosophie hervorgegangenen über, und der Unterschied bestund nur darin, daß demselben durch die von Kant aufgestellten sittlichen Ideen und Grundsäze eine solidere Grundlage gegeben wurde. Hatte Kant alles objective Wissen von Gott überhaupt für transcendent erklärt, so sollte nun diese Transcendenz nur von dem unter der Auctorität einer übernatürlichen Offenbarung sich geltend machenden Wissen behauptet werden, die theoretische Vernunft wurde in das gleiche Recht mit der practischen wieder eingesezt, die von Kant beseitigten Argumente für das

---

dium der christlichen Glaubenslehre. Bd. 2. 1802. S. 703 f.) die Lehre von der Trinität darstellt.

6) Wie Stäudlin (Lehrb. der Dogmatik und Dogmengesch. 1801. S. 305.) die Trinitäts-Idee nur so erklärt: „Es ist gar kein Wunder, daß man bald in Gott etwas Dreifaches unterschied. Zwar war eigentlich nur gelehrt worden, daß Gott in der Person Jesu erschienen und geoffenbart sey, aber da denn doch Gott, als Vater, und Gott, als Messias oder der Sohn Gottes, so oft neben einander genannt und von einander geschieden werden, so war es sehr natürlich, daß man bald in Gott eine zweifache Kraft, Wirksamkeit und Beziehung auf Welt und Menschen unterschied, eine als Schöpfer und Vater der Welt und der Menschen, und eine als Messias, als Lehrer, Erretter und Beglücker durch Jesum."

Daseyn Gottes als höchst brauchbare Stüzen des Glaubens an Gott wieder herbeigeholt [7]), und aus dem gesammten Material sowohl der theoretischen und der practischen Vernunft, als auch der Vernunft und der Schrift ein System construirt, in welchem die von dem Allmachtsthron ihres kategorischen Imperativs zu ihrer rein menschlichen Subjectivität herabgestiegene Vernunft alles so einrichtete, wie es ihr gerade am bequemsten und zweckmäßigsten zu seyn schien. In Ermanglung eines aus dem Denken selbst producirten Inhalts hielt man sich um so mehr an das historisch Gegebene, und der ganze Inbegriff des vernünftigen Wissens und Glaubens wurde in das kritische Urtheil zusammengefaßt, mit welchem die die lange Reihe der bisherigen Vorstellungen durchlaufende, und alles nach ihrem Maasstab bemessende Vernunft, in ihrer kritisch geläuterten Ansicht, sich über den gesammten ihr gegebenen Stoff stellte [8]). Es ist dieß der historisch-kritische

7) *Quae Kantius de his argumentis, vi demonstrationis apodicticae destitutis, et de causalitatis lege ejusque vi et ambitu monet, tantum abest, ut sanam rationem in sumenda primaria et absolute perfecta causa erroris convincant, ut et contraria sententia, progressus nimirum causarum sine initio et fine, tanquam flumen sine fonte et ostio appareat.* Wegscheider, Instit. theol. christ. dogmaticae. Ed. V. 1826. S. 210. Daneben sollte aber besonders Kants *argumentum practicum* als *persuasio, Deum vere esse, firmissima* gelten, a. a. O. S. 212.

8) *Omissis potius*, lautet die Epikrisis Wegscheiders über das Trinitätsdogma a. a. O. S. 294., *quibusvis subtilitatibus atque argutiis, et quaecunque aevi incultioris ingenium prodant, quaestionibus et finitionibus, in eo maxime elaborandum est, ut dogma illud, fundamento biblico satis valido pariter ac rationali plane destitutum, ad doctrinam eam biblicam revocetur, cujus summa, mandato de baptismo simpliciter enunciata, in eo recte ponitur, ut Deum tanquam omnium hominum patrem*

Rationalismus, wie er in der ihm hauptsächlich durch Wegscheider, Röhr, de Wette u. a. gegebenen Form zu einem sehr gangbaren System geworden ist. Es hatte seine größte Stärke darin, daß es auf der einen Seite die Rechte der Vernunft achtete, auf der andern aber keine zu großen Ansprüche an das vernünftige Denken machte, und der Vernunft nicht anmuthete, über die Sphäre der populären Vorstellungsweise hinauszugehen. So wenig in dieser Hinsicht dieser Rationalismus irgend eine speculative Bedeutung ansprechen kann, so bezeichnet er doch den Standpunct, auf welchem das Bewußtseyn der Zeit stund, auf eine sehr bemerkenswerthe Weise. Wenn auch die Zweifel, welche die Kant'sche Philosophie gegen die objective Realität der Idee Gottes erhoben hatte, keine weitere Beachtung fanden, so wollte man doch von keinem andern objectiven Inhalt der Idee Gottes wissen, als nur einem solchen, welchen die Vernunft selbst als wesentliche Wahrheit anerkennen konnte. Nur das rein Vernünftige, das im unmittelbaren Selbstbewußtseyn sich Aussprechende, sollte als höchste Wahrheit gelten; in der Wirklichkeit des empirischen Bewußtseyns wollte man vor allem festen Fuß fassen, um sich vom Menschlichen zum Göttlichen zu erheben. Hierin lag von selbst, daß sich das Bewußtseyn immer mehr von dem eigentlich trinitarischen Inhalt der Gottes-Idee hinwegwandte, und sich dagegen um so mehr auf die Lehre von der Person Christi richtete, wobei es nur hauptsächlich darum zu thun war, das ächt Menschliche ihrer Erscheinung recht zu begreifen, um sodann von dieser Grundlage aus zu sehen, welche weitere Vorstellung über das Göttliche, das in ihr war, sich bilden lasse. Es ist dieß der Punct, auf welchem besonders die bekannten Röhr'schen Briefe

---

sanctissimum revereamur, Jesum autem Messiam s. filium Dei, h. e. legatum divinum Deum probatissimum etc.

über den Rationalismus in die Geschichte unserer Dogmen eingreifen. Was ihnen eine gewisse historische Bedeutung gibt, ist die Entschiedenheit und Consequenz, mit welcher sie das Menschliche der Person Christi als das Substanzielle seiner Erscheinung betrachten [9]). Daß der Stifter des Christenthums eine rein menschliche Erscheinung war, bei deren Erklärung man seine Zuflucht durchaus nicht zu einer übernatürlichen Causalität zu nehmen habe, in der vollsten umfassendsten Bedeutung des Worts Mensch wie wir, ein natürliches Product seines Volkes und Zeitalters, wenn auch in Absicht auf Geist, Weisheit, Tugend und Religiosität von keinem Sterblichen der Vor- und Nachwelt übertroffen, ein Heros der Menschheit im erhabensten Sinne, eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt; daß bei allem Dunkel, das auf seiner Geschichte liegt, sein Ursprung gewiß der natürliche Ursprung aller Menschen, seine Thaten und Schicksale, wofern man nur von ihnen abzieht, was blos der subjectiven Ansicht der Berichterstatter anheimfällt, rein natürliche Ereignisse waren, gehört zu den wesentlichsten Säzen der in den genannten Briefen dargelegten rationalistischen Ansicht. Und wenn man nach der Berechtigung dieser Ansicht fragt, so will sie in ihrem tiefsten Grunde eben auf dem rein menschlichen Interesse beruhen, das sie allein an der Person Jesu nehmen kann, oder darauf, daß sie dem Stifter des Christenthums von seiner Würde und Erhabenheit nicht nur nichts entzieht, sondern ihn vielmehr in einem weit würdigern und erhabenern Lichte darstellt, zu einem weit größeren und ausgezeichneteren Individuum macht, als er in dem System der Supranaturalisten erscheint. Trage der Supranaturalist seinen Begriff von übernatürlicher und unmittel-

9) Briefe über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenz-Streitigkeiten über denselben gefällt worden sind. 1813.

barer Wirksamkeit Gottes im strengsten Sinn und in consequenter Bestimmtheit auf den Stifter des Christenthums über, lege er ihm den Namen eines göttlichen Gesandten in einem Sinne bei, in welchem bei seiner intellectuellen und moralischen Ausbildung von allen natürlichen Wirkungsgesezen abstrahirt werden müsse, zu welch einem werth- und verdienstlosen Wesen werde er gemacht? Da stehe dieser Gottgesandte als ein in menschlicher Gestalt vom Himmel gefallenes Palladium, als eine von der Gottheit zugerichtete heilige Maschine, in welcher alle geistigen Wirkungen durch einen übernatürlichen Mechanismus zu Stande kommen, als ein todtes Werkzeug, das ohne die mitwirkende Hand des Künstlers keine in ihm liegende Kraft selbstthätig äussern könne, als ein Instrument, das ohne den belebenden Hauch von oben keinen Ton von sich zu geben vermöge. Was den Menschen groß, edel und erhaben mache, Freiheit, Selbstthätigkeit und unbeschränkte Willkür, seine Geisteskräfte so oder anders zu äussern, komme ihm durchaus nicht zu, nichts könne seiner eigenen freien Thätigkeit und Selbstbestimmung zugerechnet werden, stumpfe Passivität, maschinenmäßige Lenksamkeit, blinder Organismus, der einer höhern Hand, die ihn an unsichtbaren Fäden in Bewegung seze, zu Diensten stehe, sey sein characteristisches Merkmal. So und nicht anders könne Jesus im Sinne des Supranaturalisten erscheinen, und wenn derselbe in diesem maschinenmäßigen Götterbilde seinen Jesus nicht erkennen wolle, wolle er ihn zu einer halb übersinnlichen halb sinnlichen Erscheinung machen, ihm menschliche Organisation beilegen und doch zugleich die Fähigkeit, den Gesezen derselben gemäß afficirt zu werden, absprechen, wolle er ihm alle natürlichen Bedingungen geistiger Individualität sorgsam vindiciren und dennoch den begünstigenden Einfluß natürlicher Umstände auf dieselbe abläugnen, seine intellectuelle und moralische Erhabenheit übernatürlich nennen, und gleichwohl gegen eine unwiderstehliche Einwir-

kung der Gottheit auf ihn protestiren, so nehme er mit der einen Hand was er mit der andern gebe, und komme in den handgreiflichsten Widerspruch mit sich selbst. Ohne Freiheit und Selbstthätigkeit sey der Mensch nichts, alle seine Vorzüge und Vollkommenheiten in intellectueller und moralischer Hinsicht haben nur insofern einen Werth, als er sich dieselben den Bedingungen seiner natürlichen Organisation gemäß und vermöge eines freien Willensacts selbstthätig zu eigen gemacht habe. Daher erscheine der Stifter des Christenthums nur im System des Rationalisten wahrhaft groß, erhaben und göttlich, alles sey das Product seiner freien Selbstbestimmung, das Resultat seines eigenen Strebens nach einem ungewöhnlichen Maaße menschlicher Vollkommenheit. Er stehe als Ideal der ganzen vernünftigen Menschheit da, weil er sich zufolge natürlicher Wirkungsgeseze durch eigene Kraft dazu emporgeschwungen habe, er trage das Siegel der Göttlichkeit an seiner Stirne, weil er sich dasselbe mit eigener Hand aufzudrücken gewußt; alles, was er war und wurde, sey er ohne eine andere als nur mittelbare und natürliche Mitwirkung Gottes durch sich selbst gewesen und geworden [10]).

In allem diesem legt sich uns eine Ansicht von der Person Christi dar, deren Moment in ihrem Unterschied von der ihr entgegenstehenden schon Henke treffend bezeichnete, wenn er zwischen einer religio Christi und einer religio in Christum unterschied [11]). Christus ist nicht Object der von ihm geoffenbarten Religion, er ist nur Subject einer Religion, d. h. nur Religionslehrer, Stifter des Christenthums, wie ihn der

---

10) A. a. O. S. 26 f. S. 377 f.

11) Lineam instit. fidei christ. hist. critic. 1793. Praef. S. 19. *Ut omnis haec in Christum religio* (welche nach Henke *Christolatria quaedam et propemodum genus aliquod idololatriae* genannt zu werden verdient) *ad religionem Christi magis revocetur, omni opera contendendum est.*

Rationalist zu nennen pflegt. Die Christologie hört auf, ein eigener integrirender Bestandtheil der Dogmatik zu seyn, die rationalistische Dogmatik zerfällt wesentlich nur in Theologie und Anthropologie, in welchen Gott und Mensch bei allen Beziehungen, in welche sie zu einander gesezt sind, ohne die Vermittlung eines Gottmenschen, in abstractem Gegensaz einander gegenüberstehen [12]). Christus ist, da er nicht Gott ist, nur Mensch, seinem ganzen Wesen nach eine rein menschliche Erscheinung, alles, was er Uebernatürliches und Göttliches zu haben scheint, ist nur Sage und Dichtung, eine Ausschmückung, welcher es ebenso an der äussern geschichtlichen Realität, wie an der innern Wahrheit der Sache selbst fehlt. Hatte die orthodoxe Ansicht, um Christus als Gottmenschen zu betrachten, das Menschliche an ihm in dem Göttlichen völlig untergehen lassen, so wird er dagegen hier alles Göttlichen entkleidet, um das Menschliche zu seinem vollen Rechte gelangen zu lassen, und gestehen muß man unstreitig, daß Christus, wenn er überhaupt Mensch seyn soll, nur im Sinne des Rationalisten Mensch gewesen seyn kann. Die Frage ist aber nur, ob sich aus dem rein Menschlichen, an das sich der Rationalist ausschließlich hält, um es dem Supranaturalisten mit allem Recht entgegenzusezen, die ganze, in der Person Christi gegebene Erscheinung begreifen läßt? Auf diese Frage kann nur eine verneinende Antwort gegeben werden, da sie der Rationalist selbst thatsächlich verneint, wenn er den in Eine Reihe mit allen übrigen Menschen gestellten Stifter des Christenthums auf eine Weise über sie stellt, welche ihn zu einer ganz einzigen Erscheinung macht. Ist Christus als göttlicher Gesandter im Sinne des Rationalisten Stifter einer Universalreligion, eines Systems von religiösen Wahrheiten und Lehrsäzen, die unabhängig von allen besondern Zeit- und

12) Man vgl., wie z. B. Henke a. a. O. S. 113. die Lehre von der Person Christi unter die theologische Anthropologie stellt.

Volks-Ideen ihren lezten Grund in den religiösen Bedürfnissen der ganzen vernünftigen Menschheit, in der allgemeinen theoretischen und practischen Menschenvernunft haben, nicht dem einen wahr, dem andern problematisch scheinen, sondern vielmehr für jeden Menschen von gesunder Vernunft gleich einleuchtend und verbindend sind, ist er dadurch Beglücker der ganzen Menschheit, ja überhaupt eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt, so drängt sich immer wieder die Frage auf, warum gerade nur ihm ein so hoher und eminenter Vorzug zu Theil wurde, wenn auch er nur wie ein anderer Mensch ist, und man muß daher auch immer wieder darüber ungewiß werden, ob die übermenschliche Glorie, in welcher er erscheint, mit Recht nur in das Gebiet der Sage und Dichtung zu verweisen ist. Ein menschliches Individuum, das als solches zugleich die personificirte allgemeine Vernunft, der Vermittler der Menschenvernunft für alle andern Menschen seyn soll, ist keine geschichtliche Erscheinung, sondern ein Wunder in der Geschichte. Wir haben also hier einen Christus, welcher sowohl geschichtlich als ungeschichtlich, sowohl menschlich als übermenschlich, sowohl natürlich als übernatürlich ist, und die Frage, um welche es sich handelt, ist von dem Rationalisten nicht gelöst, sondern nur auf einen andern Ausdruck gebracht. Diese Frage, wird auch dadurch nicht gelöst, daß der Rationalist mit allem Nachdruck daran erinnert, jede Reihe zufälliger, ursächlich verknüpfter, auf einen hohen, heiligen, Gottes würdigen Zweck weise berechneter, durch die tauglichsten Mittel motivirter und troz aller Hindernisse glücklich hindurchgeführter Begebenheiten sey ein Werk Gottes zu nennen, und wir finden in jeder Anstalt, zu deren Realisirung sich in dem bunt durch einander laufenden Gewirre menschlicher Bestrebungen und Thätigkeiten alles so ordnen und fügen müsse, wie es nur die über uns waltende Macht und Weisheit zu bewerkstelligen im Stande sey, einen absichtsvollen Plan der göttlichen Vor-

sehung [13]). Wenn auch allerdings von diesem Gesichtspunct aus die Religionsanstalt des Christenthums nicht als eine gemeine menschliche Angelegenheit, als ein durch bloßen Zufall entstandenes Institut betrachtet werden kann, so erscheint dagegen nur um so zufälliger der Zusammenhang, in welchem das Werk Christi mit seiner Person steht. Es muß eine specielle Concurrenz der höchsten Macht und Weisheit zu demselben vorausgesezt werden, welche sich unter den Begriff der allgemeinen, die menschlichen Dinge leitenden Providenz nicht subsumiren läßt, wir sehen auch so in der Person Christi ein Individuum, das, über die Sphäre der menschlichen Erscheinungen in eine übermenschliche Höhe hinausgerückt, mit der göttlichen Vorsehung oder der Gottheit in einer Verbindung steht, für welche die natürliche Ansicht, zu welcher sich der Rationalist bekennt, keinen Erklärungsgrund darbietet [14]).

---

13) Briefe über den Ration. S. 390 f.

14) Aus der rein äusserlichen Vereinigung so heterogener Elemente erzeugte sich jenes hohle unmotivirte Gerede über die göttliche Würde Christi, das für die rationalistische Christologie characteristisch ist, wie z. B. Henke a. a. O. S. 117. für das *caput rei* in dieser Lehre erklärt, *meminisse, Jesum a se ipso et a suis propositum esse ut hominem quidem nostri simillimum, ut personam tamen singulari, mirifico et unico cognationis quasi et familiaritatis cum Deo vinculo copulatam, plenam Numine, ut ipsum Numen praesens et adspectabile, atque talem nobis et tantum nobis propositum esse illum eo fine, ut legati hujus divini majestatem atque beneficii per illam hominibus impertiti ingens pretium agnosceremus, ut decreta, consilia, praecepta Dei, ab illo patefacta, citra dubitationem tanquam vere divina, amplecteremur etc.* Hält man dieß mit dem zuvor (Anm. 11.) angeführten Urtheil Henke's zusammen, so erscheint es als die leerste Phraseologie, und die in ihr ausgesprochene Ansicht ist auch in historisch-kritischer Hinsicht völlig unmotivirt, da es bei dem bekannten Verfahren

Es stellt sich auf diese Weise über die natürliche Erscheinung der historischen Person eine übernatürliche Idee, welche mit derselben in keine Einheit zusammengeht, und uns nöthigt, von dem historischen Christus einen ideellen zu unterscheiden, ohne daß wir wissen und einsehen, wie sich beide ihrem innern Zusammenhang nach zu einander verhalten, wie beide in ihrem Unterschied eine und dieselbe Person seyn können.

Allein, warum sollen denn, entgegnet der Rationalist von einer andern Seite, nicht beide auch unvermittelt neben einander bestehen können, wenn doch die Religion überhaupt theils in Ideen, welche dem Glauben, theils in Gefühlen, welche der Ahnung und dem ästhetischen Vermögen angehören, besteht, also Glauben und Gefühl d. h. Wahrheit und Schönheit auf gleiche Weise zu ihren wesentlichen Elementen hat? Wie schon Kant die Thatsachen der evangelischen Geschichte als Symbole von Vernunftideen aufgefaßt und die Person Christi idealisirt hat, so ist dieselbe Ansicht besonders von de Wette, dessen Religionstheorie hier ihre Stelle findet, weiter ausgebildet worden. Die ewigen über Verstand und Gefühl stehenden Ideen des religiösen Glaubens, behauptet de Wette, sind an sich gleichsam todt und starr, erst im Gefühl aufgefaßt und zur ästhetischen Anschauung gestaltet, können sie ins Leben eingeführt werden. Wenn auch für den Verstand, dessen Betrachtungsweise überall in Geheimnissen endigt, und nur auf das Endliche geht, die Ideen das Unerreichbare, Unendliche sind, so kommen sie dagegen für das Gefühl in bildlicher Gestalt, in symbolischer Hülle zur Anschauung, und es kann so, was der Verstand als unwahr erkennen muß, in der Form des Gefühls gleichwohl seine Wahrheit haben. Von diesem Gesichtspunct aus ist, wie

der Rationalisten mit der evangelischen Geschichte bloße Willkür ist, jene Aussagen in dem hier vorausgesezten objectiven Sinne zu nehmen.

überhaupt jede Geschichte symbolisch ist, d. h. Ausdruck und Abbild des menschlichen Geistes und seiner Thätigkeit, die Erscheinung Christi, sein Leben und Tod, sofern darin die vollkommene Enthüllung des Göttlich-menschlichen gegeben ist, als Symbolik d. h. als anschauliche Darstellung übersinnlicher Ideen zu betrachten. Ebendarin besteht der Character, welchen das Christenthum als Offenbarung hat, weil nämlich in ihm die ewigen Vernunftideen in ihrer größten Reinheit und Fülle erschienen sind, und der Rationalismus ist nichts weiter als die philosophische Ansicht des Offenbarungsglaubens, oder das Bewußtseyn des Verhältnisses, in welchem Ideen und Symbole im Christenthum zu einander stehen. Dieser symbolischen Ansicht zufolge kann der Verstand sich gegen die Wunder der evangelischen Geschichte sträuben, und doch behalten diese Wunder als Symbole von Ideen ihre übernatürliche Bedeutung. In demselben Sinne kann man es für einen widersprechenden Begriff halten, daß die Gottheit mit der Menschheit in einem Individuum vereinigt ist, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als solche gedacht würde, und doch bleibt das Dogma von der Gottheit Christi, wenn auch nicht als Begriff, doch als ästhetische Idee stehen. Der fromme Christ, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, von der in der Einführung derselben sichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Characters Jesu, glaubt und schaut in ihm die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber und fragt nicht, wie es möglich sey, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. Hinweg also mit all' jenen dürren Formeln der Dogmatik, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß: Christus gelte uns als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes, man sey nicht zu karg in seiner Verherrlichung und wäge die Ausdrücke nicht zu ängstlich ab, aber nie vergesse man, daß da-

bei nicht von Verstandeswahrheit, sondern allein von religiöser Schönheit die Rede ist, und wer darüber zum Volke spricht, thue es nie ohne den Aufschwung und die Wärme der frommen Begeisterung. Hier bewähre sich, sagt De Wette, der Vortheil der Unterscheidung der verständigen und ästhetischen Ansicht. Wer in der Religion nur die erste gelten lasse, müsse diese Lehre verwerfen und consequenter Weise haben es auch alle sogenannten Rationalisten gethan, wir aber können und müssen sie, als zur ästhetischen Ansicht gehörig, als ein schönes bedeutungsvolles Bild stehen lassen, und nicht als ein Gedicht der frommen Phantasie, der überspannten Begeisterung, sondern als Ergebniß einer geschichtlich religiösen Erfahrung. Damit aber schließen wir die Metaphysik davon aus, und stellen uns auf den sittlichen Standpunct. Es sey nicht sowohl vom Wesen als vom Character Christi die Rede. Die vorhandenen dogmatischen Bestimmungen seyen übrigens leicht auf das Verhältniß der natürlichen und idealen Ansicht zurückzuführen, nach welcher man Jesus betrachten könne. Mensch sey er natürlich betrachtet, und Gott ideal ästhetisch betrachtet, und so wie beide Ansichten im Grunde Eins seyen, so sey es nur Eine Person, der Gottmensch, nicht zwei Personen, sondern zwei Naturen [15]).

Es bedarf nur der einfachen Darlegung dieser Theorie, um sogleich zu sehen, was an ihr ist. Welchen Werth und Gehalt kann eine Theorie haben, deren kurzer Sinn ist: Gott und Gottmensch ist Christus freilich nicht, allein es

15) De Wette, Religion und Theologie. 1815. Zweite Ausg. 1821. S. 99. 185. 251. Vgl. Biblische Dogmatik §. 255. Kirchliche §. 64 f. Zur De Wette'schen Theorie darf wohl auch die Ansicht Hase's (Lehrb. der ev. Dogm. 2te Ausg. 1838. S. 285.) gerechnet werden, so weit sich dieselbe auf einen bestimmteren Begriff bringen läßt.

thut dieß nichts zur Sache, man kann sich ja vorstellen, daß er es ist, und so von ihm reden, wie wenn er es wäre. Dem so vorgestellten oder idealen Christus kann man sodann getrost alles zuschreiben, was dem wahren und wirklichen beizulegen ohne Sinn und Verstand wäre. Wie ist es in der That möglich, eine so unnatürliche, selbst in moralischer Hinsicht so zweideutige Theorie aufzustellen? Und für welchen Zweck geschieht dieß? Um zu erklären, wie Christus als bloßer Mensch zugleich die so eigenthümliche und einzige Erscheinung seyn konnte, welche er der Geschichte zufolge war. Wie wenn dadurch wirklich etwas erklärt würde, wenn ich mir etwas vorstelle, wovon ich mir zugleich sagen muß, es sey nicht wirklich so, wie ich es mir vorstelle! Soll mit der natürlichen geschichtlichen Erscheinung Christi zugleich jene ästhetische Anschauung als eine blos ideelle Vorstellung verbunden werden, so wird hiemit nur gesagt, man habe sich Christus von Anfang an auf diese Weise vorgestellt, aber es ist dieß nur eine Vorstellung ohne Realität, und wenn man auch früher an der Realität der Vorstellung nicht zweifelte, so kommt nun, was gerade das Bedenkliche der Sache ist, sobald sie zur Theorie erhoben wird, das bestimmte Bewußtseyn hinzu, daß die Vorstellung ohne alle objective Realität ist. Doch es sollen sich ja in diesen ästhetischen Symbolen und Anschauungen höhere religiöse Ideen reflectiren! Allein es deckt sich uns hier nur ein neuer Mangel dieser Theorie auf. Soll Christus, wenn er auch nicht wahrhaft Gott und Gottmensch war, doch wenigstens als Gott und Gottmensch angeschaut werden, so soll er ideell gewesen seyn, was er in der Wirklichkeit nicht war, aber es läßt sich ja auch nicht einmal ideell ein solche Idee mit seiner Person verbinden, da auf dem Standpunct des Rationalismus, auf welchem Gott und Mensch in abstractem Gegensaz einander gegenüberstehen, von einer realen Einheit Gottes und des Menschen, somit auch von einer Idee derselben nicht die Rede seyn kann.

Die de Wette'sche Theorie steht in dieser Hinsicht selbst gegen die Kant'sche sehr zurück. Das sittliche Ideal hat als Ideal seine Realität darin, daß in ihm als Einheit gedacht wird, was in der Wirklichkeit unendliches Werden, die unendliche Annäherung an die Idee ist, das Ideal ist so wenigstens aus der Wirklichkeit abstrahirt, die Idee der Einheit Gottes und des Menschen aber, wie sie bei dem Dogma von der Gottheit und Person Christi zu Grunde liegt, ist kein Ideal, sondern der Begriff eines an sich seyenden Verhältnisses, dessen Realität vor allem für sich feststehen muß, wenn die Idee ihre innere objective Wahrheit haben soll. Darum löst sich alles, was diese Theorie zu der rein menschlichen Erscheinung Christi Uebermenschliches hinzufügen will, in einen rein subjectiven Schein auf [16]). Während der kritische Verstand

---

16) Alles, was auf diesem Standpunct von Christus prädicirt wird, ist eine rein subjective Vorstellung, oder Christus ist nur ein subjectives Ideal, bei welchem man es ganz dahingestellt läßt, was es objectiv ist. Offener ist dieß von niemand ausgesprochen worden, als von Jacobi in der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. 1811. in folgender, an den Wandsbecker Boten gerichteten, Stelle S. 62.: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann, wie sich dir alles, was vom Menschen Göttliches angeschaut werden, und mit diesem Anschauen ihn zu göttlichem Leben erwecken kann, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Sofern es das an sich Gute und Göttliche allein ist, was du in ihm verehrst, erhält sich deine Seele aufrecht, erniedrigst du nicht Vernunft und Sittlichkeit in dir durch Götzendienst. Was Christus ausser dir für sich gewesen, ob deinem Begriff in der Wirklichkeit gemäß oder nicht gemäß, ja ob überhaupt in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung und des Werthes der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in dir ist, darauf allein kommt es an, und in dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen: du schaust durch ihn die Gottheit, so weit du sie zu schauen vermagst, und in-

den unwidersprechlichen Beweis führt, daß Christus seinem Ursprung und Wesen nach nur Mensch war, soll ihn gleichwohl der doketische Schein einer höheren göttlichen Würde umschweben. Wozu dieß, wenn sie der bloße Schein des Göttlichen war, in welchem der Mensch sich seiner wahren Einheit und Versöhnung mit Gott nicht bewußt werden kann? Und doch bleibt uns von dieser Theorie wenigstens dieß als das historisch Merkwürdige zurück, daß sie auch auf ihrem rationalistischen Standpunkt das Bedürfniß anerkannte, über die menschliche Erscheinung die Idee zu stellen. Das Mangelhafte aber ist, daß die Idee sich erst mit ihrem Inhalt erfüllen und zur objectiven Realität werden muß, und solange dieß nicht geschehen ist, bleibt auch die geschichtliche Erscheinung Christi nicht erklärt, wie er als bloßer Mensch, wie er war, auch nur das gewesen und geworden seyn kann, wofür der Rationalist ihn hält, der Stifter einer die ganze Menschheit umfassenden und beglückenden Universalreligion. Dieß sind also die Momente, die nun nicht mehr aus dem Auge gelassen werden dürfen.

Wir haben hier den Rationalismus in der Spize seiner Einseitigkeit, seiner Subjectivität vor uns, aber es ist durch ihn doch ein Punkt zur Evidenz gebracht, welcher seitdem die feste unumstößliche Grundlage jeder Vorstellung von der Person Christi bleiben mußte, die sich nicht in den geradesten Widerspruch zu dem ganzen Bewußtseyn der Zeit sezen wollte, die Realität der menschlichen Natur Christi, oder die Wahrheit, daß Christus, wenn er nicht wahrer und wirklicher, natürlicher Mensch war, nicht als freies sittliches Subject gedacht werden kann. Daß er, wenn es überhaupt möglich seyn soll, eine vernünftige Vorstellung mit seiner Person

---

dem du dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst, wähnst du, unschädlich irrend, dich nur an ihm dazu emporzuschwingen.

zu verbinden, vor allem Mensch im vollen Sinne des Worts gewesen seyn muß. Der Rationalismus hat hierin wenigstens das Seinige geleistet. Wendet man sich aber vom Rationalismus zu dem ihm gegenüberstehenden Supranaturalismus, so kommt man in der That in Verlegenheit, auch nur etwas zu sagen, was eine bestimmtere Vorstellung von ihm gibt. Er characterisirt sich eigentlich nur dadurch, daß er alle Merkmale eines in sich völlig haltungslosen Systems an sich trägt. Es kann nichts Matteres, Geistloseres, Unwissenschaftlicheres geben, als den Supranaturalismus, wie er in den ersten Decennien des jezigen Jahrhunderts in den dogmatischen Systemen eines Reinhard, Schott, Bretschneider u. a. erscheint. Theils werden die alten Formeln und Bestimmungen, deren undenkbarer Widerspruch längst nachgewiesen ist, auf eine völlig begrifflose Weise wiederholt [17]) und die biblischen und kirchlichen Vorstellungen so viel möglich ohne eigenes Urtheil aufgeführt, theils besteht das Urtheil nur in einer rationalistischen Kritik, in welcher Rationalismus und Supranaturalismus auf eine ganz indifferente

---

17) So begrifflos, daß Reinhard, wenn er in den Vorlesungen über Dogmatik. 1801. S. 150. den Begriff der Dreieinigkeit so definirt: *Trinitas est illud attributum (!) naturae divinae, qua communis est tribus individuis, coexistentibus quidem illis, sed vere diversis*, ohne es zu ahnen, als Vertheidiger der orthodoxen Lehre, in den offenbarsten Tritheismus verfällt. Aber auch Schott, dessen Epitome theol. christ. dogmaticae 1811. gleichfalls eine der dürftigsten Gestalten des Supranaturalismus ist, drückt sich S. 190. beinahe ebenso tritheistisch aus. Man hat Storr und Reinhard Säulen des Supranaturalismus genannt (De Wette, Dogmatik der protest. Kirche. 3te Aufl. S. 24.), auf welcher schwachen Säule aber der Supranaturalismus, wenn er überhaupt je von Säulen getragen wurde, wenigstens in einem Reinhard ruhte, kann schon jener Eine Saz zeigen.

Weise in einander übergehen, und das kirchliche System, dessen Grundsäze und Dogmen aufrecht erhalten werden sollen, in allen Hauptpuncten preisgegeben wird. Das Leztere ist am meisten bei Bretschneider der Fall [18]), welcher namentlich in Hinsicht der Lehre von der Person Christi das Verlangen, die Vernunft gefangen zu nehmen, und diese Lehre als bloßes Geheimniß zu glauben, für unstatthaft erklärt. Die kirchliche Lehre habe kein practisches Interesse, und man dürfe keinen verkezern, der es bedenklich finde, eine metaphysische Verbindung zwischen Gott und Jesus anzunehmen, und sich begnüge, an eine moralische Verbindung beider zu glauben, nach welcher Jesus der von Gott erleuchtete und belehrte Erlöser und Beglücker der Menschen war; auch die metaphysische Vereinigung habe ja nur insofern ein religiöses und practisches Interesse, in wiefern aus ihr eine moralische Vereinigung entstanden sey. Dabei soll aber gleichwohl die Schriftlehre, daß der Sohn Gottes, ein göttliches Wesen (nicht im Sinne der Subordinatianer), sich mit dem Menschen Jesus bei seiner Geburt auf das innigste vereinigte, so daß beide Eine Person bildeten, unter die Religionsgeheimnisse gehören, die die Vernunft weder zu beweisen, noch zu widerlegen wisse. — Wie wenn es, wenn man einmal alle Prämissen der Kirchenlehre in der Schrift findet, möglich wäre, zwischen Schriftlehre und Kirchenlehre so zu scheiden, und nicht auch die Kirchenlehre als die nothwendige Consequenz der Schriftlehre mit demselben Argument wie diese vertheidigt werden könnte, daß aus der subjectiven Unmög-

---

18) Schon in der ersten Ausgabe des Handbuchs der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche 1818. Bd. 1. S. 509. Bd. 2. S. 159. In der Folge konnte Bretschneider, wie bekannt ist, der Einwirkung der rationalistischen Principien auf sein der Grundlage nach supranaturalistisches System noch weniger widerstehen.

lichkeit, sich eine solche Verbindung vorzustellen, nicht die objective Unmöglichkeit derselben gefolgert werden könne! In lezter Beziehung zog man sich aus so schwankenden Principien immer wieder in den allgemeinen Grundsaz zurück, daß es jedem Christen erlaubt seyn müsse, die nähern Bestimmungen der Kirche über eine solche Lehre auf sich beruhen zu lassen, und sich die Art der Vereinigung eines Göttlichen und Menschlichen in Jesu so vorzustellen, wie er glaube, daß es den Ausdrücken der Schrift gemäß sey [19]), womit nur ausgesprochen wurde, was als Thatsache vor Augen liegt, daß der Supranaturalismus jener Periode nichts anderes ist, als die völlige Auflösung des kirchlichen Systems in ein Aggregat rein subjectiver Vorstellungen. Von diesem Rechte der Subjectivität hat unter den in diese Klasse gehörenden Theologen kaum ein Anderer ausgedehnteren Gebrauch gemacht als Steudel, welcher als „der lezte literarisch namhafte Sproß des vorzüglich unter der Auctorität Storrs ausgebildeten Supranaturalismus" [20]) hier noch erwähnt zu werden verdient [21]). So ernst und nachdrücklich die Steudel'sche Glaubenslehre an dem Grundsaze festhält, daß nichts als christliche Wahrheit gelten könne, was nicht als sicheres Ergebniß aus der Schrift ermittelt sey, so subjectiv ist das ganze Gepräge derselben, und das geschichtlich Merkwürdige ist nur dieß, daß der Supranaturalismus auch in ihr an der Möglichkeit verzweifelt, die kirchliche Lehre mit seinem dogmatischen Bewußtseyn zu vereinigen. Der kirchlichen Lehre von der Trinität wird zum Vorwurf gemacht, daß sie ohne

19) Bretschneider a. a. O. Bd. 2. S. 157.

20) Wie Steudel von Tholuck (Vermischte Schriften. Th. 2. S. 147.) bezeichnet wird.

21) Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche, nach ihrer guten Begründung, mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Zeit. 1834.

Grund der heiligen Schrift sich bemühe, begriffsmäßige Vorstellungen über das innere Verhältniß, das in der Gottheit zwischen Vater, Sohn und Geist stattfinde, zu bilden, und die Anmuthung mache, in Gottes Wesen, welches selbst ein persönliches sey, drei Personen zu sezen, was nicht angehe. Wenn jedoch nach der eigenen Ansicht Steudels die verschiedenen Offenbarungen Gottes nicht blos auf einer Verschiedenheit der Offenbarungsweisen Gottes, da hieraus das Selbstbewußtseyn Christi, als des vorweltlich daseyenden, nicht erklärbar wäre, sondern auf dem reellen Unterschiede der Offenbarungsseiten in Gott beruhen sollen, dessen Idee somit verwirklicht sey, 1. als Grund und Bedingung alles Seyns, Fortbestehens und Geschehens; 2. als innigste Verwandtschaft Gottes mit dem Seyenden, Darstellbarkeit Gottes durch das Seyende, und 3. als Mittheilbarkeit Gottes an das Seyende, so daß dieses, um zu seyn, was Gott will, von ihm durchdrungen wird [22]); so möchte schwer zu bestimmen seyn, wie Offenbarungsseiten von Offenbarungsweisen verschieden seyn sollen, wenn zugleich behauptet wird, daß es gegen die Schrift sey, sich die Trinität als ein inneres Verhältniß Gottes zu denken. Noch schwieriger dürfte es aber seyn, die Steudel'sche Darstellung der Lehre von der Person Christi, in welcher Steudel gleichfalls der kirchlichen Lehre völlig den Rücken kehrt, und die dabei gemachten Versuche, zu erklären, wie das Selbstbewußtseyn Jesu, als übergegangen in das Selbstbewußtseyn seiner, als Gottes, sich denken lasse, auf einen klaren und haltbaren Begriff zu bringen [23]). Wir kön-

22) A. a. O. S. 431 f. 435.

23) Im Allgemeinen soll die Darstellung des Göttlichen in Christus Selbstdarstellung Gottes in ihm seyn, und als kostbares Ergebniß hervortreten: „Es ist keine Grenze für die innige Nähe, bis zu welcher die Gottheit zu der Menschheit sich herablassen mag, um mit ihr sich zu vereinigen, so wie die Mensch-

nen jedoch Vorstellungen, welche durchaus so subjectiver Natur sind, auf sich beruhen lassen, und mit dem negativen Resultate uns begnügend, daß selbst die strengsten Supranaturalisten sich nur dazu gestimmt sahen, das kirchliche System in der Subjectivität ihres Supranaturalismus, welcher selbst nur eine andere Form des herrschenden Rationalismus war, vollends untergehen zu lassen [24]), aus diesem ganzen Kreise

---

heit ihrem Einflusse sich zugänglich beweist, und es ist keine Grenze für die Verwandtschaft, in welche die Menschheit mit Gott treten mag, so wie sie für diese Verwandtschaft sich eignet" (a. a. O. S. 335.). Sobald man aber mit dieser schrankenlosen Einheit Gottes und des Menschen Ernst machen wollte, um sie in einem andern als moralisch-erbaulichen Sinne zu nehmen, würde sogleich die Steudel'sche Polemik gegen die speculative Theologie mit ihrem entschiedenen Widerspruch entgentreten.

24) Es erhellt auch aus dem Obigen, was überhaupt klar genug vor Augen liegt, wie verfehlt es ist, den Supranaturalismus der Periode, von welcher hier die Rede ist, für identisch mit dem alten kirchlichen System zu halten. Dieses hatte allerdings im Supranaturalismus seine lezte Stüze, der wesentliche Unterschied aber besteht in folgenden Momenten: 1. Während das alte System in seiner Grundlehre von der Göttlichkeit der Schrift die absolute Wahrheit aller seiner Lehren schlechthin voraussezte, verfährt der Supranaturalismus auf dieselbe räsonnirende Weise, wie der Rationalismus. Das alte Dogma hat demnach im Supranaturalismus seine Wahrheit nicht mehr unmittelbar in sich selbst, sondern das seiner denkenden Thätigkeit sich bewußte Subject will sich derselben erst von seiner innern Selbstgewißheit aus auf dem Wege der Reflexion gewiß werden. Supranaturalismus und Rationalismus stehen daher auf demselben Boden der Reflexions-Theologie und haben somit in dieser formellen Hinsicht dieselbe Stellung zum alten Dogma, als dem gegebenen Object, auf das sich das denkende Subject bezieht. 2. In Ansehung der einzelnen Lehren des Systems trägt der Supranaturalismus kein Bedenken,

trüber, beengender Ansichten uns hinwegwenden, um freiere und weitere Räume zu gewinnen.

Drittes Kapitel.

Schelling, Fichte, Daub.

Die Morgenröthe eines neu aufgehenden Tages war angebrochen, als Schelling seinen auf fester, selbstständiger Grundlage gewonnenen Standpunct in den schönen, begeisterten Worten aussprechen konnte: „Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich, der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit,

---

im Interesse desselben Princips, das er mit dem Rationalismus theilt, die alten Bestimmungen fallen zu lassen. Es ist im Grunde zufällig, wie viel er von ihnen in sich aufnimmt, und es gibt Grundlehren der alten Orthodoxie, wie die Lehre von der Erbsünde, in welchen er dem Rationalismus weit näher steht als dem alten System. 3. Was er im Sinne des alten Systems und im Gegensaz gegen den Rationalismus festhält, ist nur der übernatürliche Ursprung des Christenthums. An dieser Grundansicht hängt eigentlich allein noch das alte kirchliche System, und der Supranaturalismus theilt mit ihm die Anerkennung desselben übervernünftigen Princips, aber auch diese Ueberzeugung will er erst durch die logische Demonstration begründen. Man kann daher sagen, der Supranaturalismus sey, wie er ja von Anfang an wesentlich apologetisch war, die in die lezten Principien sich zurückziehende Apologetik des alten Systems, dessen übernatürliches Princip durch denselben räsonnirenden Verstand, welcher das Princip des Rationalismus ist, gerettet werden soll.

und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensaz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Bessern aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit, und insofern ihre Grenze, sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und daurendes Denkmal bleiben wird. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das er kräftig und frei, ohne Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen" [1]). Es war dieß der kräftige Umschwung des Bewußtseyns aus der Abstractheit des Kantisch-Fichte'schen Idealismus, welcher über die Subjectivität des Ich und die Unendlichkeit seines Sollens nicht hinwegkommen konnte, in die Objectivität des Seyns und der Natur. Dieser Umschwung selbst aber würde an die Stelle der bisherigen Einseitigkeit nur eine andere gesezt haben, wenn es jezt nur darum zu thun gewesen wäre, von dem bisher behaupteten Standpunct der Subjectivität auf den entgegengesezten der Objectivität überzugehen. Dieß wäre nur die andere Seite derselben Einseitigkeit gewesen, und wie stünde es mit dem immanenten Fortschritt des Geistes, wenn auf der folgenden Stufe sogleich wieder verloren gehen könnte, was auf der vorangehenden gewonnen zu seyn schien? Kam das Subject dadurch nur zu seinem Rechte, daß es seiner Unendlichkeit sich bewußt wurde, so kann dieses Bewußtseyn ihm nie mehr entschwinden. Nicht darin also besteht der weitere Fortschritt, daß die Unendlichkeit des Subjects schlechthin negirt wird, sondern nur darin, daß sie als eine einseitige erkannt und in das rechte Verhältniß zur Objectivität gesezt wird, der Idealismus auch zum Realismus wird. Daher

1) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Tüb. 1806. S. 46.

ist die Epoche machende Bedeutung Schellings näher diese, daß er das Absolute als die Identität des Subjects und Objects bestimmte, und in dieser absoluten Einheit die Einseitigkeit des Einen wie des Andern aufgehoben wissen wollte. Diese Einheit ist nur Gott, und die Philosophie wurde so mit Einem Male wieder zur Wissenschaft des Göttlichen als des allein Positiven, zur Wissenschaft des Göttlichen als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, zur Naturphilosophie, mit deren Idee man nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt zu der Anschauung in der Wirklichkeit fortgehen wollte: nur in dem Punct, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, in diesem Punct allein sollte die lezte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß liegen.

Gott ist, als das Absolute, die Identität des Subjects und Objects, des Erkennens und Seyns, des Idealen und Realen, des Unendlichen und Endlichen. Diese Einheit ist aber keine abstracte, sondern concrete, in sich lebendige, d. h. eine solche, mit welcher in Gott sowohl ein Unterschied *als* eine Einheit, nicht blos ein Seyn, sondern auch ein Werden, ein nothwendiger Lebensproceß gesezt ist. Ein Wesen, das blos es selbst wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde, es offenbart sich nicht, wenn es blos es selbst ist, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist. Was als Eins ist oder existirt, muß in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Andern seyn. Dieses Andere kann von dem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Was als Eines ist, muß daher in dem Seyn selbst nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit und seiner selbst als des Gegen-

theils oder als Vielheit seyn, und dieses Band ist eben die Existenz dieses Wesens selbst. Es existirt also wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beider, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. Die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut, ist nichts anderes, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Diese lebendige Identität, in welcher sowohl der Widerstreit, oder das Leben, als die Einheit, oder die Sänftigung des Lebens ist, nennt Schelling die Selbstgeburt des göttlichen Wesens. Das Wesen gebiert sich ewig in die Form, und gibt in dieser Geburt nur sich selbst, d. h. die Einheit zur Frucht, es hat den Gegensaz ewig und ursprungslos in sich, aber nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend tritt es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensaz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also daß das Eine die Allheit und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht. Dieses dem Wesen nach ewige Ineinanderscheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, wodurch das Unendliche das Endliche und hinwiederum dieses in jenem aufgelöst ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe, welche allein durch den Gegensaz zur Einheit mit sich selbst bringt, oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes, aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar, wie der sonnenhelle, lebensvolle

Tag, ob es gleich den Meisten das Unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte [2]).

Wird das Wesen Gottes auf diese Weise bestimmt, so daß es zum Wesen Gottes gehört, sich selbst zu offenbaren, und in dieser Selbstoffenbarung die Momente eines durch das Wesen Gottes bedingten Lebensprocesses zu durchlaufen, so sind Natur und Geschichte die Verwirklichung der Idee Gottes. Auch das Christenthum kann daher nur unter den Gesichtspunct der Idee des allgemeinen Processes, in welchem Gott als die Einheit des Endlichen und Unendlichen sich verendlicht und Mensch wird, um im Endlichen der Unendliche zu seyn, gestellt werden. Mit der Schelling'schen Idee Gottes ist unmittelbar auch die Idee einer speculativen Theologie gegeben, deren wesentlichen Inhalt Schelling schon in der ersten Entwicklungsperiode seines Systems in die Idee einer dem Wesen Gottes immanenten Dreieinigkeit und in die Idee einer ewigen Menschwerdung Gottes sezte [3]). Daß man, solange man sich von der äussern Geschichte nicht zur Idee erhebe, die historischen Thatsachen nur in ihrer empirischen Einzelnheit nehme, sie also nicht speculativ auffasse, keinen vernünftigen Sinn mit ihnen verbinden könne, daß, wenn die Theologen die Menschwerdung Gottes blos empirisch davon nehmen, daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, sich schlechterdings nichts dabei denken lasse, da Gott ewig ausser aller Zeit sey, die Menschwerdung Gottes daher nur eine Menschwerdung von Ewigkeit seyn könne, behauptete Schelling auf das Entschiedenste. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur

---

2) A. a. O. S. 60 f.

3) Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums. 1803. Man vgl. besonders die achte Vorl. S. 179.

der Gipfel der Menschwerdung, und insofern auch wieder der Anfang derselben, weil sie von ihm aus sich dadurch fortsezen sollte, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von welchen er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, zeugt die Geschichte. Denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? Der Gegensaz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondern Bestimmungen des Christenthums einzusehen. Die alte Welt ist insofern die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee das Seyn des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Welt und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche wurde, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten, er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in der Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christenthums, und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben ist in der Idee der Dreieinigkeit, welche ebendeßwegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, daß

der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

Schon in dieser ersten, noch in den allgemeinsten Umrissen gegebenen Form der Schelling'schen Lehre von Gott sind die Ideen enthalten, welche die speculative Theologie seitdem nicht mehr fallen lassen, die sie nur weiter verfolgen und in ihrem innern Zusammenhang tiefer begründen konnte. Der Grundgedanke ist der göttliche Selbstvermittlungsproceß, in welchem allein das Wesen Gottes seinen bestimmten concreten Inhalt hat, und der Fortschritt in der weitern Entwicklung der Schelling'schen Lehre geschah daher (in der Abhandlung über die Freiheit) dadurch, daß der in das Wesen Gottes gesezte Unterschied, als die Dualität von Natur und Geist, oder des dunkeln und lichten, des bösen und guten Princips aufgefaßt und der Proceß des in der Natur und der Welt- und Menschengeschichte sich entwickelnden göttlichen Lebens in seinen bestimmteren Momenten und Wendepuncten dargelegt wurde. Wenn Schelling in dieser weitern Durchführung seines Princips und Systems es nicht verschmähte, auf dem Grunde der ältern protestantischen Mystik in das Geheimniß des göttlichen Wesens einzudringen, so hat dieß für die historische Betrachtung noch das besondere Interesse, daß sich dadurch recht anschaulich herausstellt, wie dieselben speculativen Ideen, so verschieden auch die Formen sind, die sie zu verschiedenen Zeiten annehmen, immer wieder hervortreten, und sich sowohl in der Philosophie als der Theologie als die innere bewegende Macht, als das den Fortschritt des Geistes bestimmende Princip kund thun. Die ewige Geburt des göttlichen Wesens, oder der immanente,

durch die Dualität der Principien bedingte Proceß ist das Gemeinsame, worin Schelling und Böhme zusammentreffen, und die genannte Abhandlung hat den Beweis gegeben, welcher wissenschaftlichen Verarbeitung das zwar noch formlose aber inhaltsreiche Material der Böhme'schen Idee fähig war. Der Gang, welchen Schelling in jener Abhandlung genommen hat, ist zu bekannt, als daß derselbe hier erst auseinanderzusezen wäre. Es genügt daher die wesentlichen Momente kurz hervorzuheben. Es sind folgende: 1. Gott an sich, als Einheit, oder, wie Schelling dieses höchste Princip seines Systems bezeichnet, als absolute Indifferenz oder als Ungrund; 2. die Welt oder die Schöpfung, in welcher Gott nach der realen, dunkeln, noch nicht intelligenten Seite seines Wesens, sofern der Grund in ihm ist, sich ausbreitet, oder sich herabläßt, indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und in diesem Werke seiner Demuth und Herablassung, der Schöpfung, sich wie dem Werden, so auch dem Leiden unterwirft. 3. Der Wendepunct, in welchem der aus seinem Ansichseyn in die Besonderheit des Seyns, die Welt, die Natur herausgetretene Geist sich gleichsam sammelt und concentrirt, um zu sich zu kommen und sich in sich selbst in einem lichten Mittelpunct zu erfassen, ist der Mensch, in welchem das Besondere zugleich das Allgemeine, aber mit concreter Bestimmtheit ist. Der Mensch ist, wie Schelling sagt, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte, oder er ist es, in welchem, um mit J. Böhme zu reden, das Centrum der Geburt auch ein Centrum der Wiedergeburt ist. Was Schelling über den Menschen, sofern er als der urbildliche und göttliche Mensch der höchste Gipfel der Offenbarung ist, kurz andeutet, schließt die ganze Lehre von der Erlösung in sich. Ist im Menschen, wie Schelling sagt, die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts

gesezt, so hat er das Princip der Erlösung und der Gnade ebenso von Ewigkeit in sich, wie das Princip des Falls und der Sünde, und die äussere Geschichte des Christenthums ist nur die Manifestation dessen, was die Idee des urbildlichen Menschen in sich begreift. Was der Mensch, so betrachtet, ist, kann nur aus dem Zusammenhang des ganzen Processes begriffen werden, in welchem Gott in der Welt und Weltgeschichte sich offenbart. Die Momente des göttlichen Lebensprocesses sind auch die Momente der Welt- und Religionsgeschichte. Wie in Gott Natur und Geist als zwei wesentlich verschiedene Momente zu unterscheiden sind, so gibt es auch in der Geschichte, als der Offenbarung Gottes, eine Periode der Natur und eine Periode des Geistes, und wie die Natur, oder der Grund in Gott, das Vorangehende ist, die Voraussezung Gottes, als des wahrhaft persönlichen und intelligenten Wesens, so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbart. Der Grund mußte zuerst für sich wirken, oder Gott bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Daher ist die ganze vorchristliche Zeit die Zeit der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so mußte die Zeit kommen, wo die Herrlichkeit der Natur sich auflöste und der schöne Leib der alten Welt in sich selbst zerfiel. Das Ende der alten Zeit ist aber nur der Anfang der neuen, in welcher mit dem Christenthum das zweite Princip, das Princip des Geistes und der Liebe das überwiegende wurde. Dieses Uebergewicht konnte es erst dadurch gewinnen, daß das erste Princip sich immer mehr in seiner Unmacht kund that. Die fortgehende Entwicklung ist zugleich eine immer größere Scheidung und der Gegensaz zwischen Natur und Geist, Dunkel und Licht, muß auch als der Gegensaz des Bösen und Guten betrachtet werden. Je mehr das im Grunde waltende Prin-

cip sich in seiner Selbstheit ergreifen wollte, desto mehr nahmen die Mächte der Natur die Natur böser Geister an, den Glauben an die Götter verdrängte eine falsche Magie und Theurgie, und das höhere Licht des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß, in noch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung, mußte ebendeßwegen, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher menschlicher Gestalt erscheinen. Nur Persönliches kann Persönliches heilen: daher mußte Gott Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. So begann mit dem Christenthum ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintrat, und ein erklärter bis zum Ende der jezigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfing, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu wirklich sich offenbart.

Die ganze Welt- und Religionsgeschichte zielt demnach darauf hin, daß Gott wahrhaft Mensch wird. Er wird Mensch in dem urbildlichen göttlichen Menschen, der, wie er im Anfang bei Gott war, so auch der höchste Gipfel der göttlichen Offenbarung ist. Nur in ihm geschieht die Verklärung der Natur zum Geist, wodurch Gott zum wahrhaft persönlichen und intelligenten Wesen wird. Wer ist aber dieser urbildliche und göttliche Mensch? Er kann nur Christus seyn, aber Christus nicht als einzelnes Individuum, sondern als allgemeiner idealer Mensch. Nur in der Menschheit im Ganzen erhebt sich Gott zur actuellen Existenz, zur Persönlichkeit, und wie auch das Verhältniß Christi zu den übrigen Menschen bestimmt werden mag, so kann doch, was nur von der Menschheit im Ganzen gelten kann, nie auf eine ausschließende Weise nur auf Christus, als das einzelne historische Individuum, übergetragen werden. Mit Kant und Schelling gewinnt die Idee des Gottmenschen eine immer

höhere Bedeutung für die speculative Theologie. Die speculative Vernunft geht immer tiefer in das Bewußtseyn ein, daß Gott und Mensch an sich Eins sind. Wie schon die Kant'sche Philosophie diese Einheit wenigstens in dem sittlichen Ideal, in das sie die Idee des Gottmenschen sezt, anschaut, so muß sie in der Schelling'schen auf dem Wege des Processes, in welchem sie das Wesen Gottes in der Welt- und Menschengeschichte sich offenbaren und expliciren läßt, zur geschichtlichen Realität werden. In dem Bewußtseyn der Einheit Gottes und des Menschen haben jezt die Theologie und die Philosophie ihren gemeinsamen Mittelpunct, was für die Theologie die Lehre von Christus ist, ist für die Philosophie die Idee des Gottmenschen, in welcher sie ihre concreteste und intensivste Bedeutung hat. Die große Frage aber, um welche sich nun das ganze Verhältniß der Theologie und der Philosophie bewegt, ist, ob auch die Philosophie die Idee des Gottmenschen mit demselben geschichtlichen Individuum identisch erkennen kann, in welchem die Theologie die Einheit Gottes und des Menschen verwirklicht sieht? In der Kant'schen Philosophie hebt sich die historische Realität des Gottmenschen schon dadurch auf, daß er für sie nur ein sittliches Ideal ist, aber auch die Schelling'sche Philosophie kann die empirische Realität des Gottmenschen nicht in demselben Sinne anerkennen, in welchem die kirchliche Theologie dieselbe behauptet, weil sie mit ihrem urbildlichen und göttlichen Menschen nicht bei einem bloßen Individuum stehen bleiben kann. Der ganze Proceß, in welchem die Schelling'sche Philosophie durch die Dualität der Principien, die die Momente desselben sind, Gott zum actuellen persönlichen Gott sich entwickeln läßt, würde völlig bedeutungslos werden, wenn die Einheit, in welcher die Menschwerdung Gottes sich vollendet, nur in der Person Christi als in diesem bestimmten einzelnen Individuum sich realisirte. Sehr richtig sagt in dieser Beziehung Dorner: „Da das Endziel der ganzen Welt die Offenbarung,

die vollkommene Darstellung oder Actualisirung Gottes selbst ist, so wäre, wenn in Christus wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit sich dargestellt, wenn in diesem Menschen Gott zur actuellen Existenz gekommen wäre, kein Grund weiter zu denken, warum nicht die Weltzeit schon mit Christus sich geschlossen, weil in ihm Gott schon ganz zur actuellen Existenz gekommen wäre. Wird nun aber von Christus an erst eine neue noch nicht abgelaufene Periode datirt, so wird nach Schelling'schen Principien zu sagen seyn, daß Gott in Christus noch nicht wahrhaft und vollständig, sondern vielleicht nach Einer Seite hin sich actualisirt habe" [4]). Wenn aber dieß nur in der Absicht gesagt wird, um darauf die Einwendung gegen die Schelling'sche Philosophie zu gründen, daß sie der Person Christi die ihr gebührende Würde nicht zu geben wisse, so fragt sich, ob ihr dieser Vorwurf mit gutem Grunde gemacht werde? Christus, wird gesagt, sey nur ein Einzelner unter einzelnen aus dem Geiste Geborenen, nicht aber der die Fülle der Gottheit, die in seiner Gemeinde allgegenwärtige Gotteskraft in sich Tragende, seine Person könne hier nicht das Allbestimmende in dem Reiche des Geistes seyn. Sey Gott nur der Weltgeist, so sey es unmöglich, daß er seine ganze Fülle in Eine Persönlichkeit ausgieße, sondern nur in dem Ganzen der Menschheit sey er offenbar und allgegenwärtig. Da sey dann aber auch wieder jener äusserliche Begriff eines extensiv Unendlichen eingetreten, mit dem die concret menschliche Persönlichkeit einen Widerspruch bilde, und der tiefere, der der intensiven Unendlichkeit, der erst die Wahrheit von jenem sey, sey aufgegeben [5]). Was sollen wir uns aber unter diesem tiefern Begriff der intensiven Unendlichkeit denken? Der Grundfehler der Schelling'schen Lehre vom Gottmenschen soll also seyn, daß die Einheit des Endlichen und

4) Entw.Gesch. der Lehre von der Person Christi. S. 361.
5) Dorner a. a. O. S. 364.

Unendlichen nur extensiv nicht intensiv, oder nur quantitativ nicht qualitativ bestimmt wird. Man beantworte sich nun aber doch vor allem die Frage, ob es nicht eine absolute Unmöglichkeit ist, daß das Endliche intensiv oder qualitativ das Unendliche ist? Wäre das Endliche als solches intensiv oder qualitativ das Unendliche, so wäre es ja das Unendliche selbst, das Endliche hätte die Qualität des Unendlichen, und könnte ebendeßwegen auch vom Unendlichen nicht mehr unterschieden werden. Soll nun gleichwohl in dieser qualitativen oder intensiven Identität des Endlichen und Unendlichen noch ein Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen festgehalten werden, wie kann er anders bestimmt werden, als quantitativ und extensiv? Das Endliche ist also zwar das Unendliche, aber diese Einheit des Endlichen und Unendlichen ist von dem Unendlichen an sich dadurch verschieden, daß sie, was das Unendliche an sich, mit Einem Male, in der Identität mit sich selbst ist, also qualitativ und intensiv, nur in einem unendlichen Nacheinander ist, als unendliche Entwicklung, oder als eine Einheit, die zugleich eine unendliche Reihe sich sezender und sich wieder aufhebender Momente ist. Der Begriff des Unendlichen selbst also, in seinem Unterschied vom Endlichen, gestattet nicht, die Idee der Gottmenschheit in ein einzelnes Individuum auf eine für alle andere ausschließende Weise zu sezen, sie kann nur in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit im Ganzen sich realisiren. Ein Endliches, das zugleich intensiv oder qualitativ ein Unendliches seyn soll, ist ein logischer Widerspruch, und es ist klar, daß wenn die kirchliche Christologie, die sich in ihrer kirchlichen Entwicklung in den Widerspruch ihres Begriffs aufgelöst hat, nur mit Hülfe solcher Kategorien speculativ gerechtfertigt und festgestellt werden soll, dieß nur zu dem entgegengesezten Resultat führen kann. Macht man daher an die Schelling'sche Philosophie die Forderung, daß sie die Realität der Idee des Gottmenschen in einem bestimmten einzelnen Individuum speculativ

hätte nachweisen sollen, so sezt man die Realität einer Vernunftwahrheit schon voraus, deren Möglichkeit oder Vernünftigkeit erst in Frage steht, und die Schelling'sche Philosophie gibt auf diese Frage nur dieselbe Antwort, die das Resultat der ganzen Geschichte der kirchlichen Lehre von der Person Christi ist, daß es ein für die Vernunft unvollziehbarer Begriff ist, die Einheit Gottes und des Menschen auf absolute Weise in ein einzelnes Individuum zu sezen, so daß sich alle andern Individuen zu diesem Einen nur negativ verhalten [6]).

Die bedeutendsten Einwendungen gegen die Schelling'sche Lehre treffen nicht die Idee des Gottmenschen, sondern die Idee Gottes selbst. Es fragt sich vor allem, ob die Dualität der beiden Principien, welche Schelling als Natur und Geist in das Wesen Gottes sezt, der absoluten Idee Gottes entspreche, oder ob, wie man dieselbe Frage näher bestimmt hat, in Gott eine von dem Geist und der Persönlichkeit Gottes unabhängige Wurzel irgend eines Lebens und ein wirkliches Fürsichwirken des Grundes gedacht werden könne? worauf von den gründlichsten Beurtheilern dieser Lehre die Antwort gegeben wurde: die Speculation habe hier eine Wendung genommen, bei welcher sie zum Behuf der gesuchten Wurzel

6) Als Vernunftwahrheit müßte die Lehre von der Person Christi genommen werden können, wenn sie im Schelling'schen System eine Stelle finden soll, denn Schelling ist der Meinung (Unters. über die Lehre von der Freih. Philos. Schr. I. S. 506.), „daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll." Hiemit ist das absolute Wunder der Person Christi im Sinne der kirchlichen Lehre für die Vernunft aufgehoben.

des Bösen die Idee der Einheit aus den Augen verliere. Die Ursache liege in dem Vorherrschen der Natur, in der Hinneigung zum Realen, in der Vorliebe für die Naturphilosophie auch bei der Untersuchung des Allergeistigsten. Das Walten des Grundes in Gott habe die Folge, daß dieser selbst gleichsam organisch aus tiefem Grunde zu der Blüthe persönlichen Lebens sich entwickle und so fast gewächsartig erscheine, weßwegen auch das göttliche Wesen, gleich der Pflanze, die durch ihre Wurzel der Nacht und der Schwere angehöre, in ihren Blüthen aber dem Licht und der Freiheit entgegenstrebe, sich der Nothwendigkeit und des Dunkels nicht völlig zu erwehren vermöge, und von einem durch das Ganze schreitenden Verhängniß nicht frei sey [7]). Hierin liegt das Hauptmoment, das hier in Betracht kommt. Schelling bekämpfte mit allem Nachdruck die Ansicht, welche, wie er sich besonders gegen Jacobi aussprach, einen für allemal fertigen, ebendarum unlebendigen, todten Gott annehme, oder die Begriffe eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zulasse, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin einfaches, rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch fühlbares beschreibe. Gott muß, sagt Schelling, wenn er ein lebendiger Gott seyn soll, sein ewiges Wesen selbst erst gebären, ein Leben und darum auch ein Schicksal haben, er kann daher nicht blos unter dem abstracten Begriffe des Seyns, er muß auch unter dem concreten Begriff des Werdens gedacht werden, jedes Werden aber sezt Unterschiede und Momente voraus, in welche das ursprünglich Eine, um sich mit sich selbst zu vermitteln, auseinandergehen muß [8]). Allein das Mangelhafte der Schelling'schen Lehre

---

7) Bockshammer, die Freiheit des menschlichen Willens. 1821. S. 48 f.

8) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi u. s. w. 1811. S. 77 f. 95.

ist, daß die im Wesen Gottes unterschiedenen Principien sich nicht als wirkliche Momente des in sie sich spaltenden Begriffs darlegen, sondern demselben gegenüber eine zu selbstständige Stellung behaupten, so daß der Begriff selbst nur als eine abstracte Einheit erscheint. Denn was ist es anders, als eine rein abstracte Vorstellung, wenn Schelling die ursprüngliche Einheit der Principien die absolute Indifferenz, oder den Ungrund nennt? Der Begriff ist in sich selbst noch nicht kräftig und lebendig genug, um sich aus sich selbst heraus zu bestimmen und in seine Unterschiede zu dirimiren. Daher erhält die ganze Auffassung der Idee Gottes, wie bei J. Böhme, von welchem sich Schelling im Grunde nur dadurch unterscheidet, daß er die Dualität derselben Principien als immanenten Proceß des göttlichen Wesens zu begreifen suchte, eine vorherrschende dualistische Gestalt, und da die Natur in Gott, als der Grund der Existenz Gottes, das vorangehende der beiden Principien ist, so bleibt dem Realismus der Naturseite das Uebergewicht: nur auf dem Grunde der Natur entwickelt sich Gott zum Geist. Gott als die absolute Identität des Objectiven und Subjectiven, des Idealen und Realen, hatte in der Schelling'schen Lehre von Anfang an den Schwerpunct seines Wesens auf der realen Seite der Natur, die Identitäts-Philosophie wurde zur Natur-Philosophie; und was Schelling besonders gegen Fichte hervorhob, daß Gott wesentlich die Natur sey [9]), ist das Characteristische auch noch der spätern Form seiner Lehre. Solange aber Gott wesentlich nur die Natur ist, ist er ebendarum noch nicht wesentlich der Geist, und der Dualismus der Principien ist in der Einheit des sich selbst bestimmenden Geistes noch nicht überwunden.

Der von Schelling genommene Standpunct der Objectivität wirkte auf Fichte selbst so mächtig zurück, daß Fichte

---

9) Darlegung des wahren Verf. u. s. w. S. 16.

selbst seinem ursprünglichen, rein subjectiven Standpunct eine andere Wendung zu geben sich bewogen sah [10]). An dieser spätern Form der Fichte'schen Lehre stellt sich das Verhältniß der beiden Standpuncte, welche hier einander gegenüber stehen und in einander eingreifen, auf eine sehr merkwürdige Weise dar.

Der wesentliche Unterschied der frühern und der spätern Lehre Fichte's besteht mit Einem Worte darin, daß Fichte an die Stelle des reinen, alle reale Objectivität in sich negirenden, Ich Gott sezte, und zwar Gott als die absolute Einheit alles Seyns und Lebens, ausser welchem kein Seyn und Leben ist, und jener nie zu durchbrechende Zirkel, dessen Entdeckung die Wissenschaftslehre als ihr Verdienst betrachtete, der ewige Widerspruch in Ansehung des Absoluten oder Ansich, daß es etwas für das Ich und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, sondern ausser ihm seyn sollte, weil es sonst kein Ansich wäre, sollte nun nicht mehr bestehen; zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel sollte keine Trennung mehr seyn, sondern beide völlig in einander aufgehen. Ausser Gott, lehrte Fichte [11]), ist gar nichts wahrhaftig, und in der eigentlichen Bedeutung des Worts da, als das Wissen, und dieses Wissen ist das göttliche Daseyn, schlechthin und unmittelbar, und wiefern wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Daseyn. Alles andere, was noch als Daseyn uns erscheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, wiefern wir uns ein selbstständiges und unabhängiges Seyn zuschreiben, ist gar nicht wahrhaftig und an sich da, sondern es ist nur da im Bewußtseyn und Denken als Bewußtes und Gedachtes, und durchaus

10) Besonders in der Anweisung zum seligen Leben, oder der Religionslehre. Berl. 1806.

11) A. a. O. besonders in der fünften Vorlesung S. 122 f.

auf keine andere Weise. Gott ist nicht nur innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da, und äussert und offenbart sich, sein Daseyn aber unmittelbar ist nothwendig Wissen oder Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn (das Daseyn des Seyns ist das Bewußtseyn, die Vorstellung des Seyns). In diesem seinem Daseyn ist er also da, wie er schlechthin in sich selber ist, ohne irgend sich zu verwandeln auf dem Uebergang vom Seyn zum Daseyn, in sich selbst Einerlei, und da wir das Wissen oder dieses göttliche Daseyn selbst sind, so kann auch in uns, wiefern wir dieses Daseyn sind, keine Veränderung oder Wandel, kein Mehreres oder Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung noch Zerspaltung stattfinden. Nun aber findet sich diese Mannigfaltigkeit und Zerspaltung des Seyns in dem Seyn und der Wirklichkeit, und hiedurch entsteht die Aufgabe, diesen Widerspruch zwischen der Wahrheit und dem reinen Denken zu vereinigen. Dieß geschieht dadurch, daß das Bewußtseyn als ein Unterscheiden es ist, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns und Daseyns eine Verwandlung erfährt. Durch den Begriff wird dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist, zu einem stehenden und ruhenden Seyn. Dieß ist die Gestalt, die es in dieser Verwandlung annimmt. In der Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber und seine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt sich einleuchtet, welches Eins wäre, sondern zugleich auch sich einleuchtet als das und das, welches zum Ersten das Zweite gibt, ein aus dem Ersten gleichsam Herausspringendes, so daß die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichsam in zwei Stücke zerfällt. Der erste Gegenstand der absoluten Reflexion ist die Welt. Diese Welt muß aber, der innern Form der Reflexion zufolge, in dieser Reflexion zerspringen und sich zerspalten, so daß die Welt, oder das stehende Daseyn überhaupt und im Allgemeinen, mit einem bestimmten Character heraustreten und die allge-

meine Welt in der Reflexion zu einer besondern Gestalt sich gebären kann. Wie also der Begriff überhaupt als Welterzeuger sich zeigt, so zeigt sich der freie Reflexionsact als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, einer unendlichen Mannigfaltigkeit in der Welt. Die Eine Welt spaltet sich unwiederbringlich in unendliche Gestalten, deren Auffassung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe im Bewußtseyn eintritt.

Die Antwort, welche Fichte auf die genannte Frage gibt, ist somit: Im Bewußtseyn wird das absolute Seyn zum Daseyn, und ebendamit auch zu einem so oder anders bestimmten Seyn, d. h. zum endlichen Seyn, wie aber dieser Uebergang vom absoluten Seyn zum endlichen durch das Bewußtseyn vermittelt wird, wird nicht weiter erklärt, ausser sofern gesagt wird, daß das Bewußtseyn auch ein Unterscheiden sey, woraus aber nur folgt, daß das Bewußtseyn, wenn es das Daseyn oder das Wissen des absoluten Seyns seyn soll und doch immer zugleich auch einen Unterschied in sich schließt, in einem inadäquaten Verhältniß zu dem absoluten Seyn steht. Es zeigt sich schon hier, welche widersprechende Bestimmungen der neue Standpunct Fichte's in sich vereinigt. Die Unbegreiflichkeit und die Begreiflichkeit Gottes sind auf analoge Weise im Streit mit einander, wie bei Scotus Erigena. Wie Erigena vom Platonismus aus von der Voraussezung der absoluten Unerkennbarkeit Gottes sich nicht trennen konnte, so konnte Fichte auch auf seinem spätern Standpunct die Hauptsäze des Kant'schen Idealismus nicht ganz fallen lassen, daß eine Erkenntniß des Ansich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich sey, daß wir nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen und nur in demselben verbleiben können. Auf der andern Seite sollte nun aber doch das Wesen Gottes kein verborgenes, sondern ein offenbares, für das Bewußtseyn aufgeschlossenes seyn. Darum entspricht nach beiden,

nach Fichte, wie nach Erigena, dem absoluten Seyn Gottes das absolute Wissen Gottes. Es gibt also nicht blos ein absolutes Seyn, sondern auch ein absolutes Wissen, oder Gott ist als der Absolute auch für das Bewußtseyn, indem nun aber bei diesem Uebergang von dem Seyn zum Bewußtseyn, ohne weitere Begründung, in das Bewußtseyn unmittelbar auch die Bestimmung des Endlichen gesezt wird, bleibt beides unvermittelt neben einander stehen, die Unbegreiflichkeit und die Begreiflichkeit Gottes. Ist das Bewußtseyn, in welchem das Seyn zum Wissen wird, immer nur ein so oder anders bestimmtes, so kann sich auch das absolute Seyn selbst nicht im Bewußtseyn offenbaren, sondern es ist immer nur ein bestimmter Reflex des Absoluten, der im Bewußtseyn sich darstellt. Das Absolute bleibt daher für das Bewußtseyn ein schlechthin Jenseitiges, und das Verhältniß, in welchem im Bewußtseyn das Endliche und Unendliche zu einander stehen, ist völlig unvermittelt. So verhält sich auch bei Scotus Erigena das zweite Princip zum ersten, wie das Wissen zum Seyn, aber auch Erigena kann nicht weiter erklären, wie in dem zweiten Princip alle Dinge sowohl auf zeitliche als auf ewige Weise gesezt sind.

Wenn das Unendliche schlechthin als das allein wahre Seyn bestimmt wird, und das Endliche nur in einem äusserlichen, unvermittelten Verhältniß zum Unendlichen steht, so kann das Wesen der Religion nur in die Flucht aus dem Endlichen in das Unendliche gesezt werden. Solange der Mensch noch etwas für sich selbst seyn will, kann das wahre Seyn und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und er bleibt ebendarum auch der Seligkeit unzugänglich, denn alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn und Beschränkung des wahren Seyns. Wenn aber der Mensch durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbstständigkeit aufgibt und verliert, wird er der einigen wahren, des göttlichen Seyns und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, theilhaftig. Dieses Leben an

sich ist Eins und bleibt ohne alle Wandelbarkeit sich selbst gleich, es ist im Grunde überall, wo eine Gestalt und ein Grad des Lebens angetroffen wird, nur muß es, wenn es durch Beimischung von Elementen des Todes und des Nichtseyns verdeckt ist, aus dem Scheinleben sich erst entwickeln. Wie kann aber dieß geschehen, wie das, was wir für uns selbst sind und haben, in der Form unserer selbst, das Ich der Reflexion, im Bewußtseyn mit dem Seyn an sich Eins seyn? „Es gibt," sagt Fichte, „ein Band, das höher als alle Reflexion, das reine Seyn und die Reflexion verbindet, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Seyn und das Daseyn, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen. Unsere Liebe zu Gott ist seine eigene Liebe zu sich selbst in der Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben. Diese Liebe ist die Quelle aller Gewißheit, Wahrheit, Realität, vollendete Seligkeit." Man kann also das Wesen der Religion, so betrachtet, als die Liebe Gottes zu sich definiren, aber wie kommt denn, muß man fragen, Gott dazu, die Liebe zu seyn, und in uns nur sich selbst zu lieben? Sezt dieß nicht einen göttlichen Lebensproceß voraus, dessen Begriff und Momente hier noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen sind [12])?

Einheit des Seyns und Daseyns, oder Gottes und des Menschen, durch die Liebe vermittelt, ist demnach auch auf diesem Standpunct das Wesen der Religion. Wie verhält sich nun aber zu dieser, auf dem Wege der Speculation sich

12) Hieraus und zwar besonders auch aus dem Mangel an Vermittlung erhellt die Richtigkeit der von Martensen (Meister Eckart S. 121.) gemachten Bemerkung, daß sich in Fichte's subjectiv-practischem Idealismus das Princip der Mystik wiederhole. Als Anweisung zum seligen Leben nehmen ja auch die Mystiker die Religion.

ergebenden, gottmenschlichen Einheit die thatsächliche des Christenthums? Diese Frage hat Fichte nicht unbeantwortet gelassen, wie aber in seiner Religionslehre schon das Endliche dem Unendlichen gegenüber nicht zu seinem Rechte kommt, so weiß sie sich auch zur Geschichte in kein adäquates Verhältniß zu sezen. Was Fichte Jesu von Nazareth zugesteht, ist, daß er die allerhöchste und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit besessen, daß in ihm zu allererst und auf eine, keinem andern Menschen also zukommende, Weise das ewige Daseyn Gottes eine menschliche Persönlichkeit angenommen habe, allein es sey dieß blos ein historischer, kein metaphysischer Saz, und nur das Metaphysische mache selig, nicht das Historische. Der metaphysische Bestandtheil jener Erscheinung sey nur dasjenige, was nicht als bloßes Factum für sich stehe, sondern aus einem höhern und allgemeinern Geseze folge und daraus abgeleitet werden könne. Wenn daher nur jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt sey, so sey es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen sey, und es wäre eine sehr unnüze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Wegs sich zu wiederholen. Wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehe, lasse sich als allgemeine metaphysische Wahrheit begreifen, daß aber das absolut unmittelbare Daseyn Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Unklarheit oder Finsterniß und ohne alle individuelle Beschränkung in Jesus von Nazareth in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Daseyn sich dargestellt habe, sey nur ein für die Zeit Jesu und der Stiftung des Christenthums und den nothwendigen Standpunct Jesu und der Apostel gültiger historischer Saz, für uns könne als historisches Urfactum nur gelten, was am Tage liege, daß Jesus jene

allgemeine Wahrheit zuerst gewußt und gelehrt habe. Metaphysicirt aber werde dieses Factum durch einen dasselbe übersliegenden Verstandesgebrauch, wenn man es in seinem Grunde zu begreifen strebe, und etwa zu diesem Behuf eine Hypothese, wie das Individuum Jesus als Individuum aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen sey, aufstelle [13]). So entschieden spricht sich Fichte gegen die Annahme aus, daß der Gottmensch als einzelnes geschichtliches Individuum existire; das Wesentliche der Lehre vom Gottmenschen ist daher nur, daß der Mensch an sich mit Gott Eins ist, und daß er dieser Einheit sich bewußt ist. Wenn nun auch Fichte nicht unbeachtet läßt, daß das Bewußtseyn dieser Einheit durch die Person Jesu von Nazareth vermittelt ist, so hat doch diese geschichtliche Vermittlung für ihn kein weiteres Moment, und es zeigt sich auch hier wieder das schroffe, unvermittelte, negative Verhältniß, in das sich Fichte immer zur Natur, zur Geschichte, zur äussern Objectivität überhaupt sezte, wodurch sich sein Standpunct fortgehend von dem Schelling'schen wesentlich unterschied [14]). Während nach Schelling Gott in seiner ewigen Menschwerdung in der Menschheit Mensch wird, schließt sich nach Fichte die gottmenschliche Einheit im Bewußtseyn des Individuums ab, sie hat ihre Bedeutung nur in dem subjectiven Bewußtseyn des Indivi-

13) A. a. O. sechste Vorl. S. 153. Beilage S. 341.

14) Schroffer hat Fichte den ihm mangelnden Sinn für die geschichtliche Vermittlung nirgends ausgesprochen, als in seinem deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, geschrieben im J. 1807, herausgeg. im J. 1817, wo er (S. 50.) ganz nach Kant'scher Weise die christlichen Religions-Urkunden für bloße Vehikel des Volksunterrichts erklärte, und in dieser Hinsicht für unnöthig, die biblischen Schriftstellen nach ihrem wahren, von ihnen beabsichtigten, Sinn zu verstehen, wie denn ohne Zweifel dieß auch bisher in der Exegese nicht der Fall gewesen sey.

duums. Wir haben so schon verschiedene, aber noch auseinander liegende Elemente der speculativen Lehre vom Gottmenschen: 1. sein Werden in dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Menschheit; 2. das individuelle Bewußtseyn des Subjects von seiner Einheit mit Gott, und 3. die Vermittlung dieses Bewußtseyns durch den historischen Christus, als das erste Subject, in welchem sie auf eine eigenthümliche Weise zum Bewußtseyn kam.

Bei Schelling und Fichte kann von Gott nicht die Rede seyn, ohne daß sogleich auch vom Gottmenschen, der Menschwerdung Gottes, der Einheit Gottes und des Menschen die Rede ist. Bei Schelling bringt dieß der in das Wesen Gottes gesezte Proceß so mit sich, bei Fichte die nothwendige Beziehung, in welcher das Seyn zum Daseyn oder Wissen steht. Die abstractere Betrachtung der Idee Gottes, Gott im Verhältniß zu sich selbst, ist der Gegenstand der auf demselben Standpunct entstandenen Daub'schen Theologumena, welche ihrer Idee nach die Darstellung einer speculativen Religionsphilosophie seyn sollten, wie eine solche die Voraussezung der eigentlichen Dogmatik ist [15]). Die Theologumena sind so der erste umfassendere Versuch, auf der Grundlage jener neuen Form der Philosophie ein dogmatisches System zu construiren.

Aus der Idee Gottes wollen die Theologumena den Inhalt der Religion entwickeln. Forschend in der Idee Gottes erkennt die menschliche Vernunft Gott, aber die Vernunft verdankt ja die Gottes-Idee nur Gott selbst, die Religion ist die Offenbarung Gottes im menschlichen Geist. Daher kann nun auch die geistige Bewegung, durch welche die Vernunft Gott erkennt, nur die Selbstbewegung Gottes selbst seyn.

---

15) Theologumena, sive doctrinae de religione christiana, ex natura Dei perspecta repetendae, capita potiora. 1806. Vgl. Strauß, Charakteristiken und Kritiken. 1839. S. 68 f.

Allein schon hier zeigt sich das Mangelhafte der Daub'schen Idee Gottes. Es fehlt ihr die lebendige Dialektik der Momente des Absoluten. Das Princip der Bewegung wird nicht in der objectiven Idee Gottes nachgewiesen, sondern es fällt nur auf die subjective Seite, in die in der Idee Gottes forschende und über sie reflectirende menschliche Vernunft. Daher geht Daub von der ganz äusserlich gemachten Eintheilung seiner Theologumena aus, daß er 1. von Gott, 2. von der Religion, 3. von der Religionslehre handelt. Bei näherer Betrachtung zeigt sich zwar, daß diese drei Haupttheile eigentlich von Gott an sich, oder den Eigenschaften des Vaters, von Gott als Sohn, und von Gott als Geist handeln; es ist also die Idee der Dreieinigkeit Gottes, welche den Theologumena zu Grunde liegt, aber daß Gott seinem Wesen nach ein dreieiniger Gott sey, wird nicht aus der Idee Gottes selbst begründet. Es ist immer nur die menschliche Vernunft, oder der reflectirende Verstand, welcher die Momente des Unterschieds in Gott sezt, daß aber Gott, der diese Momente selbst sezende und durch sie sich selbst bestimmende absolute Geist ist, wird noch nicht klar. In diesem Uebergreifen des subjectiven Standpuncts in den objectiven hat es seinen Grund, daß Daub zwar von der objectiven Gottes-Idee ausgeht, den Fortschritt aber nur so zu machen weiß, daß er derselben die reflectirende Vernunft gegenüberstellt.

Was zuerst die Idee Gottes an sich betrifft, oder das Wesen, das Daseyn und die Eigenschaften Gottes, so erkennt die Vernunft Gott vor allem als Princip und Ursache seiner selbst; Gott ist von sich selbst, und zwar nicht als bloßes Seyn, sondern als die Einheit des Seyns und Denkens, sofern seine Idee von sich von seinem Wesen nicht verschieden ist. Wie Gott aus sich ist, so ist er auch in sich und nur in sich selbst, und ebenso auch für sich und sich selbst genug. Es sind dieß die drei zusammengehörenden Eigenschaften der Aseität, Ewigkeit und Selbstgenugsamkeit, drei

absolute Anschauungen oder Ideen, die divergirenden Strahlen des Einen Lichts, wie sie durch den trennenden Verstand des Menschen gebrochen, zu seiner Vernunft dringen. An sich sind sie unter sich und mit Gott Eins, nämlich eben die ewige, nicht von der Vernunft gebildete, sondern diese erst sezende Idee Gottes, und nicht eher erkennt der Mensch Gott, wie er ist, als bis der Unterschied jener drei Anschauungen von einander und von Gott getilgt wird. Ist dieser getilgt, und der, von welchem und in welchem und für welchen Gott ist, als Einer und derselbe Gott angeschaut, so ist dieß die Idee Gottes, als des Vaters. Schon die Idee des Vaters schließt demnach eine Dreiheit in sich, aber es ist auch klar, daß nur die Reflexion diesen Unterschied macht, welcher an sich nicht in Gott ist. Ebenso wird, daß Gott Sohn ist, nicht als ein objectives Verhältniß Gottes zu sich selbst aus der Idee Gottes entwickelt, sondern durch den Begriff der Welt vermittelt. Die Welt hat das dreifache Vermögen, daß sie sich unaufhörlich aus sich erschafft, sich beständig in ihr selbst erneuert, und fortwährend sich selbst genug thut; dieses dreifache Vermögen verdankt aber die Welt in lezter Beziehung nicht sich selbst, sondern Gott. Das Aussichselberwerden der Welt kommt ihr von dem göttlichen Insichselberseyn, ist ihr Erhaltenwerden von Gott, das in Gott ist, und ebenso kommt ihr auch ihr Selbstgenugthun nur aus dem Sichselbstgenugseyn, ist ihre Ausgleichung mit sich selbst, d. h. mit ihrem von dem göttlichen Wesen selbst nicht verschiedenen Princip, durch Gott, welcher für Gott ist. Die drei göttlichen Thätigkeiten des Erschaffens, Erhaltens und Genugthuns sind nur Eine und nicht verschieden von Gott, wie er aus Gott, in Gott und für Gott ist, d. h. von Gott dem Sohn. So wird der Begriff des Sohns durch die Reflexion auf die Welt gewonnen, der Sohn ist der Inbegriff der auf die Welt sich beziehenden göttlichen Thätigkeiten, oder die Anschauung des göttlichen Wesens unter dem Gesichtspunct der Welt, also

nicht sowohl eine Beziehung Gottes zu sich selbst als vielmehr nur zur Welt. Eine Beziehung Gottes zu sich selbst wäre der Sohn nur, wenn die Welt mit Gott selbst identisch wäre, allein die Welt ist ja das von Gott Unterschiedene. Deßwegen drängt sich schon hier die Frage auf, woher kommt denn überhaupt die Welt, wie gelangt man von dem Begriffe Gottes zu dem Begriffe der Welt? Darauf gibt Daub die Antwort: Da Gott das Princip seines Seyns nur in sich selbst hat, und ausser ihm nichts wahrhaft Seyendes ist, so kann er auch nur das Princip alles Werdenden seyn, das, wenn es nicht eitel, sondern wahrhaft göttlich ist, von Gott geschaffen ist. Die Natur Gottes kann daher nur als eine schöpferische gedacht werden, und weil die Natur Gottes eine schöpferische ist, muß es auch eine geschaffene Natur geben, schöpferisch aber ist die Natur Gottes, weil es nicht blos ein Seyn, sondern auch ein Werden gibt. Aber warum gibt es denn, muß man weiter fragen, auch ein Werden, wenn doch Gott selbst nicht als Werdender, sondern schlechthin nur als Seyender gedacht werden kann, wie kann von Gott eine schaffende und erhaltende Natur ausgesagt werden, wenn doch Gott weder geschaffen noch erhalten wird, und ausser Gott nichts ist? Die Frage löst sich nur dadurch, daß der ganze Unterschied zwischen Seyn und Werden, also auch zwischen Gott und Welt, dem Endlichen und Unendlichen bei Daub in lezter Beziehung ein blos subjectiver ist. An sich ist zwischen Gott und Welt kein Unterschied. Die wahrhafte Welt ist ewig und von Gott nicht verschieden [16]). Nur der Verstand ist es, der zwischen Gott und Welt unterscheidet, vom Verstand aber sagt Daub [17]), daß er nicht aus der

---

16) *Mundus genuinus et aeternus a Deoque nil omnino diversus non potest non intelligi, nil sane ab ipso Deo abest aut distat.* A. a. O. S. 279.

17) A. a. O. S. 92 f.

Vernunft als solcher hervorgehe, sondern aus der Nothwendigkeit, welcher die Vernunft wie einem Fluche unterliege, sich von sich zu unterscheiden, und sich auf sich zurückzubeziehen, er werde nicht ausgeboren aus der Vernunft, sondern ihr eingeboren. Nur der Verstand also ist der Weltschöpfer, oder wie Strauß treffend sagt [18]), der Gaukler, welcher dem Menschen auf unvermeidliche Weise den täuschenden Schein einer endlichen Welt vorspiegelt. An sich gibt es kein Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, und statt nach dem Ursprung des Endlichen und der Weltschöpfung zu fragen, kann man nur fragen, woher denn der reflectirende und unterscheidende Verstand kommt, ohne welchen die Anschauung des Absoluten nur die reine, mit dem Absoluten, dem Wesen Gottes selbst identische Vernunft-Anschauung seyn würde? Mit der Antwort auf diese Frage sehen wir uns ganz auf den Standpunct Spinoza's zurückversezt. Wie Spinoza seiner absoluten Substanz den intellectus gegenüberstellt, um an ihr die nöthigen Unterschiede zu machen, ohne welche ein Denken der Substanz gar nicht möglich wäre, ebenso verhält sich bei Daub der reflectirende Verstand zu Gott als dem Absoluten. Daraus erhellt dann aber auch zugleich, daß die Unterscheidung zwischen Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, eine blos subjective und äusserliche und als solche auch eine leere und nichtige ist. Sollte durch sie ein inneres objectives Verhältniß Gottes zu sich selbst gesezt seyn, so müßte aus dem Wesen Gottes selbst begriffen werden können, warum Gott sowohl Vater als Sohn ist, d. h. der denkende und unterscheidende Verstand müßte in das Wesen Gottes selbst gesezt seyn, als ein immanentes Moment des göttlichen Wesens selbst, während so bei Daub, wie bei Spinoza, der Verstand, das unterscheidende Denken, zu dem Seyn Gottes gleichsam nur äusserlich hinzutritt, ohne daß man weiß, wie auf

18) A. a. O. S. 88.

einmal dem Einen absoluten Princip dieses zweite endliche sich gegenüberstellt.

Auf dieselbe Weise, wie mit dem zweiten Moment, Gott als Sohn, verhält es sich mit dem dritten, Gott als Geist. Wie der Begriff des Sohnes durch den Begriff der Welt vermittelt wird, so wird der Begriff Gottes, als des Geistes, durch die Reflexion auf die intelligente Natur des Menschen gewonnen, welche sich in Sinnlichkeit, Verstand und Vernünftigkeit theilt. Als sinnlicher findet sich der Mensch durch göttliche Kraft befähigt, über seine sinnliche Natur sich zu erheben, in der Sinnlichkeit von der Sinnlichkeit frei zu seyn; so weiß er Gott als den Heiligen. Als verständiger erkennt der Mensch das Eine im Vielen und das Viele im Einen, aber das Eine im Einen, Gott in Gott, zu erkennen, ist er nicht fähig. Dennoch findet er sich durch höhere Kraft zu dieser Erkenntniß emporgehoben, und erkennt so Gott als den Wahrhaftigen, oder als die Wahrheit. Endlich, indem es eben seine Vernunft, ihrem göttlichen Theile nach ist, durch welche Gott den Menschen über Sinn und Verstand hinausrückt, und gleicherweise nach Wahrheit, wie nach Heiligkeit, streben macht, wird er Gottes als desjenigen inne, der ohne Sinne sich anschaut, und ebenso ohne endlichen Verstand sich, den er anschaut, erkennt, als intellectuelle Selbstanschauung oder intuitive Intelligenz. Diese drei durch den Verstand unterschiedenen Ideen laufen zusammen in die Eine Idee von demjenigen, welcher als Urheber der geistigen Natur des Menschen Gott gleicherweise als denjenigen, von welchem, in welchem und für welchen Gott, d. h. als Vater, wie als denjenigen, der aus Gott in Gott und für Gott ist, oder als Sohn zum Princip hat, d. h. Gott den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. Auch hier ist es nur der reflectirende Verstand, welcher so unterscheidet. Wie Gott als Sohn nur die Beziehung Gottes zur Welt ist, so ist Gott als Geist die Beziehung Gottes zur geistigen Natur des Menschen, und

wie in Beziehung auf den Sohn gefragt werden muß, woher der Begriff der Welt kommt, so kehrt nun dieselbe Frage in Beziehung auf die geistige Natur des Menschen, oder den Menschen selbst zurück. Ist der Mensch Geist, so kann der Urheber seiner geistigen Natur nur Gott seyn, aber der Mensch als Geist wird nicht von der Idee Gottes aus gesezt, sondern seine geistige Natur wird nur vorausgesezt. Nur der reflectirende Verstand unterscheidet den Menschen als Geist von Gott und Welt, wüßten wir also nur, woher dieser Verstand kommt, so wüßten wir auch, woher die geistige Natur des Menschen, da der mit seiner Reflexion Gott sich gegenüberstellende Verstand wesentlich die geistige Natur des Menschen selbst ist.

Mit allem diesem ist jedoch die Trinitäts-Idee noch nicht erschöpft: die ganze Construction dieser Theologumena beruht auf ihr. Der zweite Haupttheil derselben hat die Religion zu seinem Object. Das Wesen der Religion ist vor allem die Versöhnung. Was versöhnt wird, ist die Welt, der Mensch, versöhnen aber kann nur Gott. Was an sich das ewige Insichzurückgekehrtseyn des göttlichen Wesens ist, ist von der endlichen Seite der Vermittlung und des Werdens angesehen, sein ewiges Zurückführen der Welt zu sich. Zum ersten, das Wesen Gottes an sich betrachtenden, Theil verhält sich der zweite so, daß nun dem an sich seyenden Gott ein von ihm verschiedenes Subject gegenübergestellt und in seinem Verhältniß zu Gott betrachtet wird. Der bisher blos ideell in Gott gesezte Unterschied wird jezt als ein wirklicher in seiner vollen Realität vorausgesezt; es handelt sich daher um die Aufhebung dieses Unterschieds, die Versöhnung, und da Gott als Sohn das Princip der Versöhnung ist, so hat in dem zweiten Theile der Theologumena der Sohn als das zweite Moment der Trinitäts-Idee seine Stelle. Das Subject der Versöhnung ist die Welt, denn die Welt ist in ihrem Fürsichseyn das Eitle und Nichtige, in stetem Abfall von Gott Be-

griffene. Ihr Abfall ist aber nichts anders, als ihre Endlichkeit, weßwegen sie eigentlich nicht erlöst werden kann. Von der Endlichkeit gibt es keine Erlösung als durch Tod und Untergang: in ihrer Endlichkeit ist die Welt dem beständigen Untergang unterworfen. Was Erlösung und Versöhnung genannt wird, ist nur die Gott zugewandte, mit Gott stets identische Seite der Welt. Was von der Welt gilt, gilt auch vom Menschen, sofern er der Erscheinungswelt angehört; als Theil derselben ist er in denselben Abfall mit der Welt verwickelt, doch ist seine Endlichkeit nicht schon die Sünde selbst, sondern böse wird der Mensch erst, wenn er an dem Endlichen, als dem Wahren und Wesentlichen, hängt, oder endlich nicht blos ist, sondern auch seyn will. Nur um so unangemessener ist es aber, wie Strauß richtig bemerkt [19]), auch schon ohne Rücksicht auf den Menschen von einem Abfall der Welt zu reden; die Endlichkeit der Welt kann nur in Gott selbst ihren Grund haben, somit nur aus der Schöpfung begriffen werden. Es fehlt also den Daub'schen Theologumena noch der eigentliche Schöpfungsbegriff, aber mit demselben auch, was er zu seiner Voraussezung hat, die wahre Idee des Sohnes: Daub kommt nicht über den Widerspruch hinaus, daß Gott, um sich genug zu seyn, nichts ausser ihm bedarf, und doch sich nicht genug seyn kann, ohne daß das selbstsüchtige Streben der Welt aufgehoben wird. Soll dieß kein Widerspruch seyn, so kann er nur dadurch aufgehoben werden, daß der die Welt von Gott trennende Unterschied als eine Entzweiung des göttlichen Wesens mit sich selbst gedacht wird, die von Ewigkeit ebenso gesezt als aufgehoben ist. Zu dieser Idee der Selbstvermittlung Gottes ist Daub noch nicht fortgeschritten, daher wird auch bei ihm das Verhältniß des Sohnes zur Welt nicht klar.

Auf die Religion, als das zweite Moment, folgt als

19) A. a. O. S. 95.

das dritte die Religionslehre, welche demnach nur das Moment des Geistes seyn kann. Wie Daub schon im ersten Theil die Trinitäts=Idee durch die drei Momente Gott, Welt und die intelligente Natur des Menschen begründete, so kann auch hier das dritte Moment nur das geistige, sich selbst wissende Subject seyn, das Selbstbewußtseyn des Subjects, in welchem die Religion in ihrer Objectivität, der objectiv gegebene historische Glaube zum Wissen werden soll. Daher handelt Daub im zweiten Theil nicht blos von der Religion, sofern ihr Wesen die Versöhnung ist, sondern auch von der Frömmigkeit und dem öffentlichen Gottesdienst, und unter dem leztern Gesichtspunct von dem Gottmenschen, von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts und dessen öffentlicher Weihe durch Taufe und Abendmahl für das Reich Gottes, also von dem historisch gegebenen Inhalt der christlichen Offenbarung. Diese Religion soll nun aber zur Religionslehre werden, d. h. im Geiste des Menschen, in der Vernunft, deren Princip Gott ist, subjectiv werden. Zwar kommt auch dieß, daß sie subjectiv werden kann, nur von Gott, sofern der Geist, in welchem die Religion subjectiv wird, und das Object, das der Geist in sich aufnimmt, von Gott ist, aber die Hauptsache ist nun eben diese Aufnahme der Religion in das Subject, durch welche die Religion für das Subject, und durch die Thätigkeit des Subjects gesezt ist. Es handelt sich hier um den Begriff der Religion, die Religion soll als Religionslehre begriffen werden, was nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch die absolute Geistigkeit der Natur Gottes erkennt, und sich des absoluten Grundes des Unterschieds bewußt wird, vermöge dessen Gott als Princip seiner selbst, als Princip der Welt und als Princip des Geistes von Ewigkeit der Dreieinige ist. Das Mangelhafte der Daub'schen Entwicklung ist nun aber, daß Daub, statt das dritte Moment durch die Identität der beiden ersten zu gewinnen, und das göttliche Wesen als mit sich zusammen=

gehend mittelst der Unterscheidung von sich, d. h. als Subject-Object, oder als Geist, zu begreifen, sich blos an die abstracte Vorstellung Gottes, als des Geistes, oder des heiligen Geistes, hält. Die Anerkennung, daß das dritte Moment seinen Boden im Selbstbewußtseyn des Subjects hat, blickt zwar überall durch, aber das Subject kommt nicht zu seinem vollen Recht, der absolute Geist ist noch nicht als die Identität des subjectiven und objectiven Geistes, als der in der Unendlichkeit des Subjects sich selbst wissende und mit sich einige Geist klar erkannt, indem überhaupt der ganze Proceß, durch welchen Gott als Geist sich von sich unterscheidet, bei Daub noch nicht zum klaren Bewußtseyn gekommen ist. So handelt er nun zwar von Gott als Geist, oder der absoluten Geistigkeit Gottes, man sieht aber nicht recht, was zu den beiden ersten Momenten in dem dritten wesentlich Neues und Eigenthümliches hinzukommt. Die absolute Geistigkeit Gottes wird nach den drei Momenten des Aussich, Insich und Fürsichseyns bestimmt. Als absoluter Geist ist Gott das Princip der Wahrheit und Heiligkeit, oder die Eigenschaften Gottes, als des absoluten Geistes, sind die absolute Intelligenz, die Heiligkeit und die Wahrheit. Die absolute Intelligenz wird näher bestimmt als absolute Unkörperlichkeit, absolute Unermeßlichkeit und absolute Einfachheit, die Heiligkeit als Gerechtigkeit, Güte und Seligkeit, und die Wahrheit als Weisheit, Wahrhaftigkeit und Allwissenheit. Die drei Begriffe absolute Intelligenz, Heiligkeit und Wahrheit zusammen geben den Begriff der Spiritualität.

Bemerkenswerth ist noch in Betreff der Christologie, daß Daub, wie er überhaupt die beiden Begriffe Welt und Mensch nicht gehörig auseinanderhält, nicht blos von einer Menschwerdung, sondern auch einer Weltwerdung Gottes spricht. Sofern nämlich Gott als Sohn durch seinen genugthuenden Gehorsam die Welt versöhnt und erlöst, ist die Welt schlechthin von ihm abhängig, er selbst aber wirkt auf die Welt

bestimmend ein, und nimmt ihre Natur an, so daß er nach seiner Aseität über sie erhaben, nach seiner versöhnenden Natur aber mit ihr identisch ist, und die ganze Welt zu seinem Körper macht [20]. Die eigentliche Menschwerdung Gottes stellt Daub unter den Begriff des öffentlichen Gottesdienstes. Durch seinen Gehorsam versöhnt Gott die Menschen, durch seine Allmacht macht er sie fromm und schafft sie wahrhaft, durch seine Allgegenwart erhält er sie. Als ihr Erhalter erzieht und weiht er sie in der dreifachen Eigenschaft des Königs, Propheten und Hohepriesters. Gott ist der allgegenwärtige König des Menschengeschlechts und macht, daß die Menschen, die geboren werden, und in der Welt leben, seinem Reiche angehören, indem er sie theils als Prophet erzieht, theils als Priester öffentlich sich weiht. Daher besteht der öffentliche Gottesdienst in der Erziehung und öffentlichen Weihe des Menschengeschlechts und für diesen Zweck hat Gott selbst die Natur eines Menschen angenommen, und stellt sich den Menschen in menschlicher Natur dar. Die Menschwerdung selbst beschreibt Daub nicht als eine zeitlich geschehene, sondern als eine ewige. Von Ewigkeit hat Gott als Sohn, als Schöpfer des Universums, der Welt, des Geistes, des Menschengeschlechts, die menschliche Natur mit sich verbunden, die ihrer wahren Seite nach wesentlich Unschuld und höchste Weisheit ist, und vermöge dieser Menschwerdung offenbart er die göttliche Natur und Gott selbst in sichtbarer Gestalt den Menschen. Daß Gott die menschliche Natur angenommen hat, zeigt das absolute Verhältniß zwischen ihm und dem Menschengeschlecht. Gott ist das Princip der menschlichen Natur, die sich ins Unendliche verendlicht und im Endlichen unendlich ist; Gott ist nach seiner göttlichen Natur, d. h. nach seiner Aseität, Ewigkeit und Selbstgenugsamkeit über das Unendliche und Endliche erhaben, als Schöpfer des

---

20) A. a. O. S. 272.

Universums ist er nach seiner schaffenden, erhaltenden und versöhnenden Natur von der Welt nicht getrennt, die ins Unendliche sich verendlicht, und nach seiner heiligen, wahren, absolut intelligenten Natur ist er Eins mit dem Geist, der im Endlichen sich zum Unendlichen erhebt. So sind in dem Sohn Gottes beide Naturen, die menschliche und die göttliche, von Ewigkeit Eins. Es erhellt von selbst, daß diese gottmenschliche Einheit nur darin ihren Grund hat, daß Gott das absolute Princip der Welt und des menschlichen Geistes ist, Gott und Welt in der pantheistischen Weltanschauung Eins sind, wie sich aber diese ewige Menschwerdung Gottes zu der in Christus zeitlich geschehenen verhält, läßt Daub völlig auf sich beruhen. Die Ansicht Daubs über das Verhältniß des Biblisch-historischen und Kirchlich-dogmatischen zum Speculativen im Christenthum ist, wie Strauß mit Recht bemerkt [21]), noch nicht zur Klarheit und Bestimmtheit durchgebildet, beide Seiten sind in ihm noch nicht dialectisch vermittelt. In den Erzählungen der Bibel und den Dogmen der Kirche sieht Daub unmittelbar die Idee, ob ihr Verhältniß zu jenen ein schlechthin affirmatives sey, oder zugleich ein negatives, darauf wird noch nicht reflectirt, doch wird das Uebergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Factum und Dogma wenigstens nicht als unerläßlich Festzuhaltendes gesezt. Die geschichtlichen Thatsachen der christlichen Offenbarung können auf dem Standpunct der Daub'schen Theologumena nur als Symbole gelten, aber auch darüber, wiefern diese Symbole zur Vermittlung des religiösen Bewußtseyns nothwendig sind, hat sich Daub in keine speculative Untersuchung eingelassen. Das Verhältniß des Historischen und Speculativen bleibt bei ihm noch völlig unbestimmt, aber auch dem Speculativen für sich betrachtet, fehlt noch die concrete Lebendigkeit der Idee. Die durchgreifende

21) A. a. O. S. 99.

Bedeutung, welche Daub der Trinitäts-Idee gegeben hat, kann als ein wesentlicher Fortschritt angesehen werden; es ist ächt speculativ, wie Daub sagt [22]), daß die Trinität die absolute Form des absoluten Wesens sey, d. h. Gottes, sofern wir ihn als Princip seiner selbst, der Welt und des Geistes betrachten, aber wie stimmt damit zusammen, diesen Unterschied auch wieder nur für eine Schwäche des menschlichen Geistes, für etwas rein Subjectives zu erklären [23]), und wie äusserlich und unvermittelt stehen die drei Momente, Gott, Welt und Geist neben einander! So kommen wir immer wieder auf die spinozistische Einheit zurück, und wo die Idee des Absoluten dialectisch sich bewegen sollte, sehen wir bei allem speculativen Gedankeninhalt doch nur einen abstracten Formalismus und Schematismus, welcher zwar darin seine Bedeutung hat, daß in der unterschiedslosen Einheit nun gleichsam die Umrisse gezogen werden, die es begreiflich machen, wie die Einheit sich trinitarisch zum Unterschied bestimmen kann, aber erst noch den Geist erwarten läßt, durch welchen diese abstracten Formen beseelt und erfüllt werden sollen. In dieser Hinsicht hat Daub, indem er in seinen Theologumena die damalige Naturphilosophie in ihrer Verwandtschaft mit dem Spinozismus darstellt, eine wichtige vermittelnde Stellung zwischen Spinoza und Hegel.

---

22) A. a. O. S. 444.

23) Sehr characteristisch sagt Daub a. a. O. S. 372., um das Princip der Wahrheit und seine wahre Natur recht zu erkennen, sey es *pro mentis humanae imbecillitate* nothwendig, ***numen Dei a Deo distinguere***, und die absolute Wahrheit nicht auf Gott, als denjenigen, aus welchem Gott ist, d. h. den Vater, dessen Natur die Aseität ist, noch auf Gott, als denjenigen, der in Gott ist, d. h. den Sohn, welchem die *natura conservatrix* zukommt, zu beziehen, sondern vielmehr *ad Deum, qui est a Deo, in quo Deus, ab eoque, qui Deo inest, ad Deum igitur, qui est a patre filioque, i. e. ad Deum spiritum.*

Viertes Kapitel.

Schleiermacher.

Als Schelling die Idee Gottes von der Spize der Subjectivität, zu welcher sie in Kant und Fichte fortgegangen war, zur Objectivität zurückrief, bestimmte er sie, um das Absolute der Idee weder in das Objective noch in das Subjective, in der Trennung des Einen von dem Andern, sondern nur in beide Seiten zusammen, in ihrer unzertrennlichen Einheit, zu sezen, als die absolute Identität des Objectiven und Subjectiven. Aber die Identität erhielt sich nicht in dieser Indifferenz; die eine der beiden Seiten wurde der andern gegenüber die überwiegende, die Subjectivität des Idealismus trat gegen die Objectivität des Realismus zurück, und das Identitätssystem trug, wie besonders auch an der Darstellung desselben in den Daub'schen Theologumena zu sehen ist, ganz die Farbe und den Character des Spinozismus an sich. Was bei Kant noch der Gegensaz des Dings an sich und des Bewußtseyns innerhalb eines und desselben Standpuncts war, wurde nun zum Gegensaz zweier, von ganz entgegengesezten Standpuncten aus sich gegenüberstehender, Systeme, des Kantisch-Fichte'schen Idealismus und des Spinozistisch-Schelling'schen Pantheismus. Zwischen diesen beiden Standpuncten in der Mitte schwebend sich hin und her zu bewegen, um, bald dem einen bald dem andern näher tretend, und die Einseitigkeit des einen durch die Einseitigkeit des andern ausgleichend, beide nur als die entgegengesezten Pole einer und derselben Weltanschauung zu betrachten, machte sich Schleiermacher zu seiner eigentlichsten Aufgabe. Das Eigenthümliche seiner Ansicht ist, daß der Spinozistische Pantheismus ebenso viel Antheil an ihr hat, als der Fichte'sche Idealismus. Das Universum und das Ich beziehen sich gegenseitig auf einander so, daß das Ich ebenso der Refler des in unendlichen Formen sich abspiegelnden Universums ist,

als dagegen das Ich, als absolute Totalität, in der Unendlichkeit des Universums nur sich selbst anschaut: was auf der einen Seite das absolute Abhängigkeitsgefühl ist, ist auf der andern das absolute Freiheitsgefühl des sich selbst als das absolute Subject wissenden Ich. Und nicht blos in verschiedenen Darstellungen der Schleiermacher'schen Ansicht treten diese beiden Standpuncte einander gegenüber, wie namentlich in den Reden über die Religion die spinozistische Betrachtungsweise, in den Monologen die idealistische vorherrscht, sondern in einer und derselben Darstellung, und zwar am meisten in derjenigen, welche als die vollendetste hier vorzugsweise in Betracht kommt, in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, gehen beide so in einander über, daß die eine immer wieder durch die andere ergänzt wird.

Am auffallendsten stellt sich das Characteristische der Schleiermacher'schen Lehre von Gott in ihrem Unterschied von der Schelling'schen dar. Wie Schelling, um der Idee Gottes ihren objectiven Inhalt zu geben, und einen wahrhaft lebendigen Gott zu haben, kein Bedenken trug, einen realen Unterschied, eine Dualität von Principien in das Wesen Gottes zu sezen, somit dasselbe durch eine Reihe von Momenten sich mit sich selbst vermitteln zu lassen, oder einem successiv fortschreitenden Vermittlungsproceß zu unterwerfen, so schließt dagegen Schleiermacher alle Bestimmungen dieser Art aufs entschiedenste vom Begriffe Gottes aus. Nicht blos alles Zeitliche und Menschliche, auch alles Concrete und Bestimmte muß von der Idee Gottes ferngehalten werden, wenn nicht als Objectives sich geltend machen soll, was rein subjectiver Natur ist. So sehr diese Forderung durch den Gegensaz zur Schelling'schen Idee Gottes gerechtfertigt wird, so sehr zeigt sich in der Consequenz, mit welcher Schleiermacher sie durchführte, nur das entgegengesezte Extrem. Der von allem concreten Inhalt rein ausgeschiedene Schleiermacher'sche Gottesbegriff ist eine bloße Abstraction, der ab-

stracte Inbegriff aller jener Beziehungen, welche vom absoluten Abhängigkeitsgefühl aus in den Begriff einer absoluten Ursächlichkeit zusammenlaufen. Das Absolute ist zunächst nur in das unmittelbare Gefühl gesezt, als absolutes Abhängigkeitsgefühl, und nur von dieser Grundlage aus ergeben sich die den Begriff Gottes bildenden Bestimmungen. Alles aber, was auf diesem Standpunct über das Wesen Gottes gesagt werden kann, besteht nur darin, daß Gott die Voraussezung des Abhängigkeitsgefühls, oder in demselben mitgesezt ist, indem das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht wäre, was es seinem Begriff nach seyn soll, wenn es nicht als Bewußtseyn schlechthiniger Abhängigkeit auch Gottesbewußtseyn wäre. Von Beweisen für das Daseyn Gottes kann daher hier auf keine Weise die Rede seyn, sondern die Anerkennung, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewußtseyn die Endlichkeit des Seyns im Allgemeinen vertritt, nicht etwas Zufälliges ist, noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, soll vollständig alle sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes ersezen [1]). Wäre der Begriff Gottes erst dadurch zu gewinnen, daß man auf dem Wege logischer Beweisführungen sich zu ihm erhebt, so würde nicht nur durch diese Vermittlung die Unmittelbarkeit der im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl enthaltenen Gefühlsaussage aufgehoben, sondern auch eine Reihe objectiver Bestimmungen auf das Wesen Gottes übergetragen, durch welche die Idee Gottes der abstracten Form entrückt würde, in welche sie hier über allen concreten Inhalt des Bewußtseyns hinausgestellt werden soll. Aus demselben Grunde kann auch von Gott nichts ausgesagt werden, was als eine Eigenschaft des göttlichen Wesens anzusehen wäre, sondern die sogenannten Eigenschaften Gottes sind nach Schleiermacher nichts anders,

---

1) Der christl. Glaube. Zweite Ausg. Bd. I. S. 187.

als die verschiedenen Ausdrücke, mit welchen das Allgemeinste, was überhaupt von Gott gesagt werden kann, daß er die absolute Ursächlichkeit ist, nach den verschiedenen Gesichtspuncten, unter welche dieselbe, dem auf sie bezogenen Abhängigkeitsgefühl gegenüber, gestellt werden kann, bezeichnet wird. Die Ewigkeit Gottes ist die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende, schlechthin zeitlose, seine Allgegenwart die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende, schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes, der Begriff der göttlichen Allmacht ist nur der Ausdruck dafür, daß der gesammte, alle Räume und Zeiten umfassende, Naturzusammenhang in der göttlichen als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesezten Ursächlichkeit gegründet und diese Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seyns vollkommen dargestellt ist, und wenn die göttliche Allmacht in dem Begriffe der göttlichen Allwissenheit als schlechthinige Geistigkeit gedacht werden soll, so wird, um von jener Ursächlichkeit nichts weiter auszusagen, als daß sie eine lebendige sey, d. h. keine todte und blinde Nothwendigkeit, sogleich bevorwortet, daß dadurch auf keine Weise irgend eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Seyn als Geist bezeichnen, festgestellt werden soll. Dieselbe göttliche Ursächlichkeit wird, sofern durch sie in jedem menschlichen Gesammtleben mit der Sünde auch das Gewissen gesezt ist, Heiligkeit, sofern in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist, Gerechtigkeit, sofern in dem Werke der Erlösung das göttliche Wesen sich mittheilt, Liebe, und sofern die Welt durch sie für diese Mittheilung bestimmt und geordnet wird, Weisheit genannt [2]). Es ist also immer wieder dieselbe Eine, schlechthin einfache und ungetheilte absolute Ursächlichkeit, welche durch die sämmtlichen

2) A. a. O. §. 52. 53. 54. 55. 83. 84. 166. 168.

Begriffe von den göttlichen Eigenschaften ausgedrückt wird. Nicht im Wesen Gottes selbst ist der objective Grund eines realen Unterschieds, sondern alle Unterschiede, durch welche Begriffe von göttlichen Eigenschaften gesezt werden, haben ihren Grund nur in der Verschiedenheit der Beziehung, in welche das Abhängigkeitsgefühl sich zu Gott sezt. „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen," sagt Schleiermacher [3]), „sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen", und zwar soll der speculative Gehalt aller in der christlichen Glaubenslehre aufzustellenden göttlichen Eigenschaften schon um deßwillen und sofern sie mehrere sind, geläugnet werden. „Denn sollten sie als solche eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrüken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesezte wäre, auch ein zusammengesezter seyn. Ja, wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesezt seyn und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensazes gestellt." Wie dieß schon den Forderungen der speculativen Vernunftthätigkeit nicht entspricht, so glaubt Schleiermacher auch im Interesse der Frömmigkeit dogmatische Bestimmungen dieser Art nicht zugeben zu können, weil auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht, an und für sich betrachtet, sich selbst immer und überall gleich seyn könnte, wenn in Gott selbst Differentes gesezt wäre, indem es dann Verschiedenheiten

3) A. a. O. S. 280 f.

darin geben müßte, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt, womit deutlich genug gesagt ist, daß alle objective Realität dem Begriff Gottes aus dem Grunde abgesprochen werden muß, weil der objectiven Gottes-Idee gegenüber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht die reine Selbstbestimmung seyn könnte, die es seyn muß, wenn alle Realität nur auf die Seite des Subjects fallen soll, alles nur insofern ist, sofern es für das Subject ist, und in seiner Beziehung zum Subject betrachtet wird. Was Schleiermacher in seiner Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes bemerkt, daß, wenn Gott uns nicht unmittelbar gewiß ist, dann eigentlich das unmittelbar Gewisse, woraus Gott bewiesen werden könnte, Gott seyn müßte [4]), findet ganz seine Anwendung auf das Schleiermacher'sche Abhängigkeitsgefühl. Das Abhängigkeitsgefühl ist selbst das Absolute, wenn alles nur von ihm aus bestimmt werden kann. Gott kann daher nur so viel Realität haben, als ihm das Abhängigkeitsgefühl läßt. Dieses selbst aber kann ihm keine lassen, wenn es anders wirklich ist, was es seyn soll, absolutes Abhängigkeitsgefühl. Als solches ist es die schlechthinige Negation von allem empirischen Bestimmtseyn, von allem Gegebenseyn überhaupt. Schleiermacher sagt zwar ganz unbefangen, Gott sey uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise [5]). Wie kann aber Gott im Gefühl gegeben seyn? Ist Gott uns im Gefühl gegeben, so ist Gott auch das unser Selbstbewußtseyn bestimmende Object, ein solches Object kann aber Gott nicht seyn, da das Abhängigkeitsgefühl reines, absolutes Abhängigkeitsgefühl nur dadurch ist, daß es überhaupt auf kein Object geht und durch kein Object bestimmt wird. Einem Object gegenüber und im Unterschied von demselben geht das

4) A. a. O. S. 191.
5) A. a. O. S. 23.

Abhängigkeitsgefühl in das Freiheitsgefühl auf eine Weise über, welche es nicht mehr möglich macht, das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott von dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von der Welt so zu unterscheiden, wie Schleiermacher das eine von dem andern unterscheiden will [6]). Soll daher das Abhängigkeitsgefühl in seiner Reinheit und Absolutheit festgehalten werden, so kann Gott überhaupt nichts Gegebenes, kein Object seyn, er kann dem Subject des Abhängigkeitsgefühls nicht als Object gegenüberstehen, sondern nur eine Bestimmtheit dieses Subjects, des Ich, seyn. Wo ein Abhängiges ist, muß freilich auch ein Anderes seyn, wovon es abhängt. Das absolut Abhängige aber kann als Absolutes nur von sich abhängen. Absolute Abhängigkeit ist auch wieder absolute Freiheit, und wenn im absoluten Freiheitsgefühl das Ich als empirisches sich abhängig weiß, so kann dieß auf absolute Weise nur geschehen, wenn das absolute Abhängigkeitsgefühl nicht Gott, als das vom Ich unterschiedene Object, sondern das absolute, sich selbst als abhängiges sezende, Ich zu seiner Voraussezung hat. Auf diese Weise löst sich die, das absolute Abhängigkeitsgefühl bedingende, absolute Ursächlichkeit in das absolute Abhängigkeitsgefühl selbst auf, und wir stehen hier auf der äussersten Spize des Schleiermacher'schen Standpuncts der Subjectivität, auf welchem alle Realität in das Ich gesezt wird, und das Ich, für

---

6) Unser Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn unsers Seyns in der Welt oder unsers Zusammenseyns mit der Welt ist, wie Schleiermacher a. a. O. S. 19. sagt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete (des Weltbewußtseyns) nicht. Nun sagt Schleiermacher freilich wieder a. a. O. S. 22.: ohne alles Freiheitsgefühl wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich. Allein es ist dieß eben mit Einem Worte ein Widerspruch.

welches und durch welches alles ist, nur das absolute Ich seyn kann.

Wenden wir uns nun aber von dieser rein subjectiven, oder idealistischen Seite der Schleiermacher'schen Lehre von Gott zu der andern, der objectiven oder spinozistischen, auf welcher Schleiermacher nicht minder seinen Standpunct nimmt, so sehen wir diesen Uebergang bei ihm dadurch geschehen, daß er das Selbstbewußtseyn zum Weltbewußtseyn sich erweitern läßt. Durch die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf unser Gesetztseyn in dem allgemeinen Naturzusammenhang, wird, indem unser Selbstbewußtseyn zugleich die Gesammtheit alles endlichen Seyns darstellt, dasselbe schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das ein allgemeiner Bestandtheil unsers Selbstbewußtseyns ist, auch auf das gesammte endliche Seyn übergetragen. In Ansehung dieses Uebergangs ist mit Recht auf die Unzulänglichkeit des Schleiermacher'schen Princips aufmerksam gemacht worden, auf die Schwierigkeit, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch die Welt mit einzuschließen. Zu einer Aussage über die Welt als Ganzes, bemerkt Strauß [7]), scheine auf dem Wege des bloßen Gefühls nicht gelangt werden zu können, da sie diesem niemals als Ganzes gegeben sey, in unserm Selbstbewußtseyn als Gefühl sey immer nur einzelnes Weltliche gesezt, als Ganzes aber trete die Welt nur vermittelst des Denkens in unser Selbstbewußtseyn ein, und ein Denken, ein Schließen sey es auch, wodurch wir die Welt in die gleiche Kategorie der schlechthinigen Abhängigkeit von einer höchsten Ursache mit uns selber sezen. Ebendeßwegen aber läßt sich die Möglichkeit jenes Uebergangs von dem einen Standpunct auf den andern nur daraus erklären, daß Schleiermacher mit demselben zugleich aus der Sphäre der Religion, wie er sie selbst bestimmt, in die der Philosophie übertritt. Sezt man das Wesen der Re-

7) A. a. O. S. 163 f.

ligion in das Gefühl, oder das unmittelbare Selbstbewußtseyn, so mag man immerhin sagen, die Religion oder die Frömmigkeit habe mit der Philosophie nichts zu thun, aber man beschränke dann auch den ganzen Inhalt der Religion auf das blos zuständliche Bewußtseyn, auf die unmittelbaren Aussagen des in seinem Gefühle nur seiner selbst sich inne werdenden und sich in sich selbst abschließenden Ichs, soll aber gleichwohl auch die ganze Lehre von der Welt, von unserm Gesetztseyn in dem allgemeinen Naturzusammenhang, zum Inhalt der Religion oder der Glaubenslehre gehören, so geht man ebendamit aus dem zuständlichen Bewußtseyn in das gegenständliche, oder aus dem Gefühl in das Denken über, und alle jene Protestationen Schleiermachers gegen die Einmischung der Philosophie werden durch die ganze Construction seiner Glaubenslehre factisch widerlegt. An die Stelle des Abhängigkeitsgefühls tritt nun auf diesem zweiten Standpunct die Idee des Naturzusammenhangs, und das Wesentliche dieser Seite der Schleiermacher'schen Lehre von Gott ist mit Einem Worte dieselbe Immanenz Gottes und der Welt, welche der Spinozismus lehrt. Sind Gott und Welt in lezter Beziehung nur so verschieden, daß Gott, wie Schleiermacher sagt [8]), zwar die absolute ungetheilte Einheit ist, die Welt aber, wenn auch als Einheit gesezt, doch nur die in sich getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Getheiltheit aller Gegensäze und Differenzen, und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, so bleiben zwar Gott und Welt immer zwei wesentlich verschiedene Begriffe, sie sind aber doch nur so verschieden, wie sie auch der Spinozismus unterscheiden kann und muß: es ist das Verhältniß der natura naturans zur natura naturata. In dieser Hinsicht hat Strauß [9]) sogar die Behauptung aufgestellt und

---

8) A. a. O. S. 185.
9) A. a. O. S. 167.

näher begründet, daß alle Hauptsäze des ersten Theils der Schleiermacher'schen Glaubenslehre erst dann recht verständlich werden, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurückübersetze, aus welchen sie ursprünglich geflossen seyen. Nicht nur lasse sich das allem Uebrigen zu Grunde gelegte Verhältniß Gottes zur Welt, wornach beide, als Größen betrachtet, sich decken, wie Strauß den so eben erwähnten Saz ausdrückt, in lezter Beziehung nur aus dem Verhältniß der natura naturans zur natura naturata bei Spinoza erklären, sondern auch die Säze, daß wir in Gott nichts als frei denken dürfen, ohne es zugleich als nothwendig zu denken, und umgekehrt; daß Gottes Wollen der Welt von seinem sich selbst Wollen nicht getrennt, lezteres im erstern schon eingeschlossen sey; daß in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott die sogenannten freien Ursachen ganz auf dieselbe Weise befaßt seyen, wie die zum Naturmechanismus gehörigen, finden sich ganz in demselben Sinn bei Spinoza [10]). Ganz besonders augenscheinlich aber haben die vielfachen dialectischen Auseinandersezungen bei Schleiermacher über die Unanwendbarkeit der Unterschiede zwischen Denken und Wollen, Wirklichem und Möglichem u. s. w. auf das göttliche Wesen und Wirken ihre Wurzel bei Spinoza [11]), und auch einen Gott, der „Acte der Selbstbeschränkung ausübt", würde Schleiermacher nicht so undenkbar finden, wie er ihn dafür erklärte [12]), wenn ihm nicht mit Spinoza omnis determinatio negatio wäre.

---

10) Vgl. Glaubensl. I. §. 54. S. 316. Eth. P. I. Prop. 17. Coroll. 2. Glaubensl. I. S. 317. Eth. P. II. Prop. 3. Schol. Glaubensl. I. §. 49. Eth P. I. Prop. 29. Dem.

11) Eth. P. I. Prop. 17. Schol. Vgl. Cogit. metaph. P. 2. cap. 7.

12) Erstes Sendschreiben. Theol. Stud. u. Kritik. 1829. S. 270.

Welche Bedeutung nun die Trinitätslehre bei Schleiermacher hat, ergiebt sich aus dem Bisherigen von selbst. Wir mögen von dem einen oder dem andern der beiden unterschiedenen Standpuncte ausgehen, beide Wege führen uns zu einer unterschiedslosen Einheit. Wie vom Abhängigkeitsgefühl aus alle Begriffe göttlicher Eigenschaften nur subjective Unterscheidungen sind, welchen in der absoluten, schlechthin mit sich selbst identischen, Ursächlichkeit nichts objektiv entspricht, so ist auch auf der andern Seite, auf welcher Gott vom Naturzusammenhang aus betrachtet wird, Gott an sich nicht die Einheit des Endlichen und Unendlichen, sondern in seinem Unterschiede von der Welt nur die schlechthin einfache ungetheilte Einheit. Welche Stelle kann daher die Trinitätslehre in einem System finden, das allen innern Unterschied aus Gott ausschließt, und schon darin nur eine Vermenschlichung sieht, daß überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Causalität in Einem Kreise göttlicher Eigenschaften dargestellt wird [13])? Es fehlt in dem Princip der Schleiermacher'schen Glaubenslehre an jedem Anknüpfungspunct für eine Lehre, wie die kirchliche Trinitätslehre ist; sie kann sich zu ihr nur indifferent und negativ verhalten. Die Voraussezung von einer ewigen Sonderung im höchsten Wesen ist, wie Schleiermacher erklärt [14]), keine Aussage über ein frommes Selbstbewußtseyn. In diesem kann eine solche Aussage nie vorkommen, da in den frommen Erregungen Gott niemals an sich, sondern nur in seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen erscheint, und da sich nicht behaupten läßt, daß in dem Eindruck, welchen das Göttliche in Christus macht, die Aufgabe liegt, eine solche ewige Sonderung als Grund desselben zu denken. Wenn es sich daher auch mit der kirchlichen Trinitätslehre ganz anders verhielte, als

13) Glaubensl. B. 2. S. 558.
14) A. a. O. S. 576.

es sich wirklich verhält, würde nach Schleiermacher eine solche Lehre in einer christlichen Glaubenslehre keine Stelle finden können; daß aber Schleiermacher ganz besonders auch das Unvollziehbare des ganzen Begriffs, welcher der kirchlichen Trinitätslehre zu Grunde liegt, für seine Ansicht geltend macht, läßt sich nicht anders erwarten. Mit Recht nimmt Schleiermacher die kirchliche Trinitätslehre nicht in dem schlaffen oberflächlichen Sinne, welchen ihr die matte Orthodoxie der neuern Zeit so oft unterlegte, sondern in der ganzen Strenge ihrer Aufgabe, als die Forderung, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich. Aber eben dieß ist das Unmögliche, das gefordert wird: wir vermögen weder das Eine noch das Andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen, oder umgekehrt. Die kirchliche Lehre hat selbst ein Element der Ungleichheit in sich aufgenommen, wenn sie den Sohn in ein Abhängigkeitsverhältniß zum Vater dadurch sezt, daß dem Vater von Ewigkeit die Macht beigewohnt hat, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohn aber eine solche Macht nicht einwohnt, wobei es sich auch mit dem Geist ebenso verhält. Es kommt also schon so keine Gleichheit der Personen heraus. Für ein solches Verhältniß aber, wie das aufgestellte ist, haben wir, wenn wir uns überhaupt etwas dabei zu denken im Stande seyn sollen, durchaus keinen andern Typus, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelwesen. Sollen wir nun dieser Analogie folgen, so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und der Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit, als dem allen Dreien gemeinsamen Wesen, die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das Untergeordnete, und tritt

zurück, die göttliche Monarchie aber hervor, oder mehr nominalistisch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das Abstracte zurück, die Gottheit des Geistes und die Gottheit Christi hervor, aber es entsteht auch die Gefahr, an das Tritheistische zu streifen. Ebenso ist das Verhältniß der göttlichen Ursächlichkeit zur Einheit und Dreiheit nicht frei von einem Widerspruch. Soll nach der gewöhnlichen Ansicht die gesammte göttliche Ursächlichkeit den Personen, als solchen, zukommen, so kommt sie einer jeden zu, sofern sie sich von den andern unterscheidet, und ist also dieselbige Ursächlichkeit in der einen Person die des Ungezeugten, in der andern die des Gezeugten, mithin jede dreifach, weil von dem unterscheidend Persönlichen mitausgehend, und doch soll jede dieser Ursächlichkeiten in allen dreien auch eine und dieselbe seyn, nicht in jeder ihre eigene, womit sie eigentlich nicht auf die Personen, sondern auf das göttliche Wesen in seiner Einheit zurückgeführt werden. So kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgesezt, immer nur zu demselben Schwanken zwischen Hervortreten der einen und Zurücktreten der andern, und umgekehrt, während der Vorzug, welchen man in den gewöhnlichen Darstellungen dem Vater gibt, beweist, daß dieser doch in einem andern Verhältniß zu der Einheit des göttlichen Wesens gedacht wird, das ganze Verhältniß somit nicht sowohl Trinität als vielmehr Subordination ist[15]).

So negativ aber die Schleiermacher'sche Glaubenslehre sich zur Trinitätslehre stellt, ihr Widerspruch gilt gleichwohl nur der kirchlichen Form dieser Lehre, und wenn Schleier-

---

15) Dieß sind kurz die Hauptpuncte der mit meisterhafter Dialektik durchgeführten Schleiermacher'schen Kritik, in welcher alle wesentlichen Momente mit der schärfsten Präcision so zusammengefaßt sind, daß zu jedem einzelnen Punct die Geschichte den fortlaufenden Commentar gibt.

macher die ganze objective Bedeutung dieser Lehre auf den Werth eines blos formell verknüpfenden Sazes herabzusezen scheint, so erklärt er es zugleich für das Wichtigste, die Unabhängigkeit der Hauptangelpuncte der kirchlichen Lehre, Seyn Gottes in Christo und in der christlichen Kirche, von der Trinitätslehre festzustellen. Als das Wesentliche seiner Darstellung betrachtet er die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, sowohl durch die Persönlichkeit Christi, als durch den Gemeingeist der Kirche, womit die gesammte Auffassung des Christenthums in unserer kirchlichen Lehre stehe und falle. Denn ohne ein Seyn Gottes in Christo anzunehmen, könnte die Idee der Erlösung nicht auf diese Weise in seiner Person concentrirt werden, und wäre nicht eine solche Vereinigung auch in dem Gemeingeist der Kirche, so könnte auch dieser nicht auf solche Weise der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christus seyn. Eben dieß nun seyen auch die wesentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die sich offenbar nur festgestellt habe in der Verfechtung dessen, daß nicht etwas Geringeres als das göttliche Wesen in Christus war und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt. So schließt sich an Schleiermachers Kritik der kirchlichen Trinitätslehre von selbst seine Lehre von der Person Christi und dem heiligen Geiste an, und es ist schon hier zu sehen, wie an die Stelle der von ihm bestrittenen Lehre doch wieder eine andere Form derselben Lehre tritt, wenn er von dem Seyn Gottes an sich das Seyn Gottes in Christus und in der Kirche unterscheidet. Ebendarum aber ist auch schon hier die Frage ins Auge zu fassen, ob, wenn in diesem Sinne ein dreifaches Seyn Gottes zu unterscheiden ist, dennoch die gleiche Berechtigung vorhanden ist, jeden objectiven Unterschied im Wesen Gottes zu läugnen?

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre kann, wenn wir sie in ihrer Lehre von Gott nach ihrem Verhältniß zur

Philosophie betrachten, als der reinste und geläutertste Ausdruck des damaligen Zeitbewußtseyns angesehen werden. Mit der besonnensten und gemessensten Haltung hat sie die Hauptrichtungen, welche sich in der Bewegung der Zeit als die bedeutendsten hervorthaten, zu einer vermittelnden, alles Extreme abschneidenden, die Gegensäze so viel möglich versöhnenden Einheit zusammengefaßt. Dieselbe vermittelnde und versöhnende Stellung hat sich die Schleiermacher'sche Glaubenslehre auch zu den Gegensäzen gegeben, in welche das Gebiet der Theologie sich theilte. Es war die Zeit, in welcher noch der Rationalismus und der Supranaturalismus in ihrem endlosen unentwirrbaren Streit in einander verwickelt waren. Da beide Denkweisen sich mit derselben formellen Freiheit des reflectirenden Verstandes dem kirchlich-biblischen Dogma gegenüberstellten, nur mit dem Unterschied, daß die eine alles Uebernatürliche schlechthin läugnete, die andere die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit des Uebernatürlichen als das Resultat derselben Reflexionsthätigkeit angesehen wissen wollte, so war der Hauptgegenstand des Streits das Wunder. In der Ansicht vom Wunder mußte daher der Streit der beiden Denkweisen sich ausgleichen. Da nun aber alle Wunder des christlichen Glaubens an dem Einen Hauptwunder der Person Christi hängen, und durch dasselbe bedingt sind, so konnte es in lezter Beziehung nur die Christologie seyn, in welcher die Schleiermacher'sche Glaubenslehre die Aufgabe, die sie dem Rationalismus und Supranaturalismus gegenüber hatte, die Gegensäze beider in einer höhern Einheit aufzuheben, zu Stande brachte. Die Lösung dieser Aufgabe konnte, wenn sie keine einseitige seyn sollte, nur dadurch geschehen, daß die entgegengesezten Interessen beider auf gleiche Weise gegeneinander ausgeglichen wurden. Auf der einen Seite sollte dem Supranaturalismus das Wesen des Glaubens als ein vom Denken unabhängiger und von ihm wesentlich verschiedener In-

halt, welcher auf keine Weise in eine bloße Verstandesreflexion aufzulösen ist, gerettet werden, auf der andern Seite durfte aber auch dieser Glaubensinhalt, was das Interesse das Rationalismus war, nicht blos als ein äußerlich gegebener und in seiner positiven Aeußerlichkeit dem denkenden Subject fremdartiger und gleichgültiger stehen bleiben. Die Auflösung dieser beiden einander entgegengesezten Interessen gab das christliche Bewußtseyn, als eine bestimmte Form des religiösen Bewußtseyns oder des Abhängigkeitsgefühls, in welcher der aus der Aeußerlichkeit jenes, dem Rationalismus und Supranaturalismus auf gleiche Weise gemeinsamen, Reflexionsstandpuncts in sich zurückgehende und sich in sich selbst vertiefende Geist den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens als sein ursprüngliches Eigenthum für sich in Anspruch nahm, als eine Bestimmtheit seines eigenen Selbstbewußtseyns, die nicht erst von aussen in ihn hineingekommen war, sondern in seinem eigenen tiefsten und innersten Grunde wurzelte.

Hiemit ist der Gesichtspunct festgestellt, aus welchem die Schleiermacher'sche Lehre von Christus nach den beiden Seiten, die an ihr zu unterscheiden sind, in ihrem Zusammenhang mit dem ganzen Organismus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aufgefaßt werden muß. Das, worauf der ganze Entwicklungsgang der neuern Theologie hinstrebte, die Realität der menschlichen Natur Christi festzustellen, das Menschliche, Natürliche, rein Geschichtliche in ihm zu seinem vollen Recht kommen zu lassen, konnte auch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre nicht fallen lassen, sie hätte ihr ganzes Zeitbewußtseyn verläugnen müssen, wenn sie zu einem Gottmenschen im Sinne des alten Glaubens sich bekannt hätte. Um aber die Realität der menschlichen Existenz Christi festzustellen, mußte auch der Boden, auf welchem er als Mensch auftreten sollte, ein auf festem Grunde ruhender seyn. Wurde dieser Boden immer wieder durch eine Wundertheorie

untergraben, die an die Stelle des Natürlichen ein schlechthin Uebernatürliches sezte, so konnte auch die wahrhaft menschliche Persönlichkeit Christi nie ihren festen Halt und Bestand gewinnen. Zwar suchte auch schon der Rationalismus das Wunder zu beseitigen, ja die Bestreitung des Wunderglaubens war seine wesentlichste Aufgabe, sollte aber das Falsche des bisherigen Wunderbegriffs gründlich abgeschnitten werden, so mußte man über die dem Rationalismus mit dem Supranaturalismus gemeinsame Grundlage hinausgehen. „Das Wunder ist", ist in dieser Beziehung neuestens mit Recht gesagt worden, „die unmittelbarste Consequenz des gewöhnlichen Theismus. Wird Gott einmal als ausserweltlicher Wille gedacht, so muß man auch eine Bethätigung dieses Willens in der Welt zugeben, diese Bethätigung aber, als Hereingreifen eines transcendenten Princips in den Weltlauf, kann nur eine übernatürliche, ein Wunder, seyn. Der Rationalismus befand sich daher mit seiner Abneigung gegen das Wunder auf keinem günstigen Boden; von der supranaturalistischen Voraussezung über das Verhältniß Gottes und der Welt ausgehend, hatte er kein Recht mehr, ihre Folge zu bestreiten, und das Gefühl dieser mißlichen Stellung war es, was die ältern Vertreter dieser Denkart veranlaßt hat, ihre Polemik gegen den Wunderglauben fast ausnahmslos, mit einer auch dem ungeübteren Blick auffallenden Halbheit, auf die Erkennbarkeit des Wunders zu beschränken, seine Möglichkeit dagegen wenigstens nicht entschieden zu läugnen. Von dieser Halbheit hat sich Schleiermacher dadurch befreit, daß er die Quelle derselben verstopft, die Vorstellung von Gott als ausserweltlichem absolutem Willen, oder richtiger als absoluter Willkür aufgegeben hat. Die göttliche Causalität hat keine andere Sphäre ihrer Bethätigung, als die Welt, und kein anderes Gesez ihres Wirkens, als die Nothwendigkeit der Sache, diese zwei Säze, die uns auf jeder Seite der Schleiermacher'schen Dogmatik entgegenkommen, enthalten das ganze Geheimniß

ihres Spinozismus" [16]). Wenn Schleiermacher, wie es scheint, zunächst nur vom Standpunct seines Abhängigkeitsgefühls aus den Saz aufstellt, daß aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß entstehen könne, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben wird, so hat dieser Saz selbst zu seiner Voraussezung den weitern, daß das fromme Selbstbewußtseyn, vermöge dessen wir alles, was uns erregt, und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, ganz zusammenfällt mit der Einsicht, daß eben dieses durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist. Die Abhängigkeit einer Erscheinung von Gott ist demnach nichts anders als ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang und nur unter der Voraussezung der Unzerstörbarkeit dieses Zusammenhangs kann Schleiermacher behaupten, daß das Gefühl der Abhängigkeit um so vollständiger sey, je mehr wir die ganze Welt darin aufnehmen, am vollständigsten somit, wenn wir alles in der Erscheinung Getrennte in Gedanken als Eins sezen, oder alles im Naturzusammenhang betrachten [17]). Es ist mit Einem Worte die spinozistische Weltbetrachtung, welche vermittelst der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, indem ihre Auffassung des Wunderbegriffs wenigstens soviel bewirkte, daß man immer mehr Bedenken tragen mußte, das Wesen des Wunders in das schlechthin Uebernatürliche zu sezen, einen neuen Haltpunct im allgemeinen Bewußtseyn der Zeit gewonnen und dem Rationalismus und Supranaturalismus ihren gemeinsamen Boden entzogen hat. Auf das Verhältniß Schleiermachers zu dem Gegensaz dieser beiden Denkweisen muß man daher zurückgehen, um seine Lehre von

16) Zeller, Erinnerung an Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. Bd. I. H. 2. S. 285.

17) Der christl. Glaube. I. §. 46. 47.

Christus unter den richtigen Gesichtspunct zu stellen. Alles, was je im Interesse des Rationalismus liegen konnte, wurde aufs vollkommenste erreicht, wenn Schleiermacher nur in dem Sinne, in welchem er überhaupt alles Uebernatürliche, nur sofern es zugleich als natürlich begriffen werden kann, für übernatürlich gehalten wissen wollte, eine übernatürliche Erscheinung in Christus anerkannte. Auch er konnte ihn nur in die Reihe derer stellen, welche man, jeden in seinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, um dadurch, so wie durch die höhere Begeisterung, die man ihnen zuschreibt, anzudeuten, daß sie zum Besten des bestimmten Kreises, in welchem sie erscheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet sind, und deren Erscheinen von Zeit zu Zeit als etwas Gesezmäßiges anzusehen ist, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höhern Bedeutung festhalten wollen [18]). Nehmen wir noch dazu, mit welcher freisinnigen Kritik Schleiermacher über diejenige Momente des Lebens Christi, die die Hauptstüzpuncte der supranaturalistischen Ansicht sind, seine übernatürliche Erzeugung, seine Auferstehung und Himmelfahrt, urtheilte, so sehen wir hierin die bisher angestrebte natürliche Ansicht von der Person Christi, als einer wahrhaft menschlichen, ihrem Ziele zugeführt.

Hiemit ist also dem rationalistischen Interesse volle Genüge geschehen, aber wie steht es, müssen wir nun weiter fragen, mit dem supranaturalistischen, welchem doch auch das gleiche Recht zu Theil werden soll? Diese Frage heißt uns wieder uns in den innersten Mittelpunct der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, von welchem alle Fäden ihres kunstreich gewobenen Ganzen ausgehen, hineinversezen. Wie sie auf der einen Seite den ganzen Inhalt des supranaturalistischen Glaubens aus seiner starren Aeusserlichkeit in das innerste Selbstbewußtseyn des Subjects herübergenommen hat, um ihn aus

18) A. a. O. I. S. 89.

der Tiefe dieses Lebensquells in frischer verjüngter Gestalt hervorgehen zu lassen, so will sie auf der andern Seite doch wieder alles, was sie aus sich selbst erzeugt und aus ihrem innern Princip ans Licht geboren hat, nur als ein Empfangenes und Mitgetheiltes betrachtet wissen. Wir werden hiemit auf die bekannte Deduction hingewiesen, welche Schleiermacher von der Person des Erlösers gegeben hat. Ihre Hauptsäze sind kurz diese: Als Glied der christlichen Gemeinschaft ist sich der Geist der Wirksamkeit eines die Macht der Sünde in ihm hemmenden und aufhebenden Princips bewußt. Die Wirksamkeit dieses Princips kann er aus der christlichen Gemeinschaft selbst nicht so herleiten, daß sie nur durch die Wechselwirkung ihrer Mitglieder hervorgebracht wäre, da in dem Gesammtleben der Sünde, in welchem sich jeder zunächst vorfindet, jeder Einzelne die Sünde sowohl selbst erzeugt, als von Andern empfängt. Sie kann nur von einem Solchen ausgehen, der auf der einen Seite diejenige Unsündlichkeit und Vollkommenheit hatte, welche die Wirksamkeit dieses Princips voraussezt, auf der andern aber zu der christlichen Gemeinschaft in einem solchen Verhältniß steht, daß seine persönlichen Eigenschaften sich ihr mittheilen können, d. h. ihr Stifter ist. Es ist also der Schluß von der Wirkung auf die Ursache, welcher dieser Theorie zu Grunde liegt. Was wir in unserm Bewußtseyn als Wirkung vorfinden, kann nur durch Christus gewirkt seyn, und wie wir von der Wirkung auf die Wirksamkeit Christi zurückschließen, so gilt derselbe Schluß auch wieder von der Wirksamkeit Christi auf seine Person. Was Christus durch die Vermittlung der christlichen Gemeinschaft in uns wirkt, ist die Kräftigung des Gottesbewußtseyns in seinem Verhältniß zum sinnlichen, d. h. wir finden es uns erleichtert, die Uebermacht der Sinnlichkeit in uns zu brechen, alle Eindrücke, die wir empfangen, auf das religiöse Gefühl zu beziehen, und hinwiederum alle Thätigkeiten aus demselben hervorgehen zu lassen.

Indem Christus dieß in uns wirkt, und durch die Mittheilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns uns von der Knechtschaft der Sinnlichkeit und Sünde befreit, ist er ebendadurch der Erlöser. Aus allem diesem nun, was Christus in uns wirkt, ergibt sich, was er gewesen ist. Verdanken wir ihm die immer steigende Kräftigung unsers Gottesbewußtseyns, so muß dieß in ihm in absoluter Kräftigkeit gewesen seyn, so daß es, oder Gott in Form des Bewußtseyns, das allein Wirksame in ihm war, oder Gott in Christus Mensch wurde. Wirkt ferner Christus in uns die immer vollständigere Ueberwindung der Sinnlichkeit, so muß diese in ihm schlechthin überwunden gewesen seyn, es kann in ihm nie ein Schwanken, nie ein Kampf zwischen dem sinnlichen Bewußtseyn und dem Gottesbewußtseyn stattgefunden haben, die menschliche Natur in ihm war also unsündlich, so daß er vermöge des wesentlichen Uebergewichts der höhern Kräfte in ihm über die niedern unmöglich sündigen konnte. Ist er so durch diese Eigenthümlichkeit seines Wesens das Urbild, welchem seine Gemeinde sich nur annähern, über welches sie aber nie hinauskommen kann, so muß er doch, weil sonst keine wahre Gemeinschaft zwischen ihm und uns seyn könnte, unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens sich entwickelt haben, das Urbildliche muß in ihm vollkommen geschichtlich geworden seyn, jeder seiner geschichtlichen Momente zugleich das Urbildliche in sich getragen haben, was der eigentliche Sinn der kirchlichen Formel ist, die göttliche und menschliche Natur seyen in ihm in Einer Person vereinigt gewesen.

Gegen keinen andern Punct der Schleiermacher'schen Glaubenslehre sind so viele und so starke Angriffe gerichtet worden, wie gegen diese Lehre von der Person Christi, und in der That, wenn ihre Bedeutung einzig nur an diesem Puncte hing, könnte sie nicht sehr hoch gestellt werden. Allein das negative Resultat der Kritik kann nur dazu dienen, der

Schleiermacher'schen Christologie ihre wahre geschichtliche Stellung zu geben.

Fassen wir für diesen Zweck die Hauptmomente der Kritik kurz ins Auge, so läßt sich vor allem der Schluß, welcher der ganzen Theorie zu Grunde liegt, nicht rechtfertigen. Die christliche Erfahrung, von welcher Schleiermacher ausgeht, sezt zwar ein wirkendes Princip voraus, wie aber dasselbe sich sowohl zu dem Gesammtleben, welchem der Einzelne angehört, als auch zu dem der Wirksamkeit dieses Princips sich bewußt werdenden Subject verhält, bleibt noch ganz dahingestellt, ebendeßwegen kann man auch nicht von der wirkenden Ursache auf eine bestimmte Person schließen. Daß im christlichen Bewußtseyn auch eine Beziehung auf Christus mitgesezt ist, nöthigt nur zu der Voraussezung, daß die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit, in welcher das Wesen der Erlösung besteht, auf irgend eine Weise durch Christus vermittelt ist, aber warum soll diese Vermittlung nur so gedacht werden können, daß die Person Christi die concrete Darstellung dieser absoluten Unsündlichkeit und Vollkommenheit ist? Wie Schleiermacher so die historische Existenz eines urbildlichen Erlösers durch den einfachen Schluß von der Wirkung auf die Ursache als eine in der Wirklichkeit gegebene nachweisen zu können glaubt, so will er sie auch als eine nothwendige darthun in dem Saz, daß die Erscheinung des Erlösers als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sey. Das Erscheinen des Erlösers war daher schon der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts, wenn auch gleich bei dieser nur der noch unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflanzt. Dadurch wird die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit als eine nothwendige gesezt, sofern sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grad verhalten. Denn sobald man, wie

Schleiermacher sagt [19]), die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sey, läugnet, kann man nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sey oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesezt bliebe, wenn sie zwar im Begriff gesezt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre. Wir kommen aber auch auf diesem Wege der historischen Realität des urbildlichen Erlösers nicht näher. Die Argumentation ist einfach diese: Da es in der Menschheit verschiedene Grade von Vollkommenheit gibt, so muß es auch einen absolut vollkommensten Menschen geben. Dieser absolut vollkommenste Mensch muß aber wirklich, d. h. als einzelnes Individuum existiren, weil, wenn er nicht als solches existirte, die Schöpfung der menschlichen Natur nicht vollendet wäre, es wäre immer noch eine bloße Möglichkeit, die noch nicht zur realen Wirklichkeit geworden ist. In logischer Form würde also so geschlossen: Alles, was als das Vollkommenste gedacht werden muß, muß auch wirklich existiren, nun muß ein absolut vollkommenster Mensch gedacht werden, also muß der absolut vollkommenste Mensch auch wirklich existiren. Das Absolute wäre nicht das Absolute, oder könnte nicht als das Absolute gedacht werden, wenn es nicht auch wirklich existirte. Fassen wir die Frage, um die es sich handelt, so auf, so hängt alles davon ab, wie wir die Begriffe Seyn, Existenz, Realität in Beziehung auf das Absolute zu nehmen haben. Gehört es nun zum Begriff Gottes, daß er nur als existirend gedacht werden kann, sein Begriff auch das Seyn in sich schließt, so muß dieß vom Absoluten in jeder Beziehung gelten. Fällt daher der Begriff des Urbildlichen mit dem Begriff des Absoluten zusammen, so kann die Existenz nicht blos transitorisch mit

---

19) A. a. O. Bd. 2. S. 24.

ihm verbunden seyn, wie die Existenz des Einzelnen, eines einzelnen Individuums nur etwas Transitorisches ist, sondern der Begriff schließt an sich schon das Seyn in sich. Das Urbildliche hat unabhängig von der äussern historischen Erscheinung seine Realität in sich selbst, und es läßt sich daher auch nicht behaupten, daß ohne die geschichtliche Erscheinung des Urbildlichen in der Person eines Individuums die Schöpfung nicht vollendet sey, und immer noch der Gedanke zurückbliebe, die Menschheit werde noch einmal über Christus hinausgehen. Ist im Urbildlichen Begriff und Seyn identisch, so kann nichts zu ihm hinzukommen, und die Schöpfung des Menschen ist ebendadurch vollendet, daß das Urbildliche nur in einer das Wesen des Menschen darstellenden Form zum Bewußtseyn kommen kann. Der urbildliche Mensch, der Gottmensch, hat seine objective Realität in sich selbst, in seinem Begriff, wird sie aber in die historische Existenz eines bestimmten einzelnen Individuums gesezt, so wird sie dadurch subjectiv an ein endliches vergängliches Seyn geknüpft, wovon die natürliche Folge ist, daß das Urbildliche sich immer wieder davon lostrennt, weil es nie in eine vollkommene Einheit mit ihm zusammengehen kann, ohne daß deßwegen zu behaupten ist, das Urbildliche verliere dadurch seine objective Realität, sondern es folgt daraus vielmehr nur dieß, daß seine Realität nicht diese sinnliche empirische Existenz ist. Wir bleiben somit auch hier nur bei der Idee stehen, bei dem Urbildlichen, wie es an sich ist, daß es aber als solches auch ein geschichtlich existirendes seyn müsse, ist nicht nachgewiesen. Als eine neue Wendung, diese Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen als eine an sich nothwendige darzuthun, kann man die Behauptung Schleiermachers ansehen, daß die sündhafte Menschheit vermöge des Zusammenhangs von Willen und Verstand gar nicht das Vermögen habe, ein fleckenloses Urbild zu erzeugen, daß also das Urbildliche gar nicht im Bewußtseyn der Menschheit vorhanden seyn könnte, wenn es

nicht voraus schon ein geschichtliches wäre, der ideelle Christus demnach zu seiner nothwendigen Voraussezung den historischen hat. Die zuvor schon gemachte Voraussezung, daß das Prius der Idee immer das empirisch Gegebene seyn müsse, tritt hier noch offener, aber nur um so unbegründeter hervor. Warum soll denn das Wunder, das Schleiermacher für die Entstehung seines historischen Christus postulirt, nicht auch für die Entstehung des Ideals von einem Christus in der menschlichen Seele in Anspruch genommen werden dürfen? Ist der Erlöser, sofern er der geschichtliche Mensch Jesus ist, wie Schleiermacher sagt [20]), als eine wunderbare Erscheinung deßwegen anzuerkennen, weil sein eigenthümlicher geistiger Gehalt nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehört, erklärt werden kann, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen Act, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen, als des Subjects des Gottesbewußtseyns, vollendet, warum sollte dasselbe nicht auch von der Urbildlichkeit Christi gelten, sofern sie als ein Erzeugniß der menschlichen Seele betrachtet wird? Wird sie so betrachtet, so kann man zwar mit Recht sagen, sie könne doch nicht in jeder einzelnen menschlichen Seele, in welcher sie zum Bewußtseyn kommt, als dasselbe Wunder sich wiederholen, sondern ein Wunder sey sie nur da, wo sie zuerst und ursprünglich hervortrat, man werde daher doch immer wieder auf einen historischen Anfangspunct zurückgeführt; allein dieser ist doch immer nur der Punct, auf welchem die Idee zuerst in das Bewußtseyn der Menschheit eintrat, ohne daß wir zu der Voraussezung berechtigt sind, sie habe ihre concrete Realität sogleich auch in einem bestimmten historischen Individuum gehabt. Die ganze Frage betrifft das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit. Hat der innere oder ideelle Christus,

20) A. a. O. Bd. 2. S. 57.

wie Schleiermacher behauptet [21]), immer den historischen zu seiner Voraussezung, so wird hiemit nichts anders gesagt, als daß die Idee immer die Wirklichkeit zu ihrer Voraussezung hat, oder nur empirischen Ursprungs seyn kann, während doch das Wesen der Idee darin besteht, sich dann erst empirisch zu verwirklichen, wenn sie zuvor in ihrer von allem empirischen Ursprung unabhängigen Macht und Bedeutung sich kund gethan hat.

Schon der Weg, auf welchem Schleiermacher zu seinem sowohl geschichtlichen als urbildlichen Erlöser gelangen will, erscheint als ein durchaus unbegründeter, aber auch der Begriff selbst enthält in den beiden Elementen, die in ihm zur Einheit verbunden seyn sollen, dem urbildlichen und geschichtlichen, so wenig ein inneres Band dieser Einheit, daß sie, von welcher Seite sie auch betrachtet wird, immer wieder in ihre heterogenen Bestandtheile auseinanderfällt.

Das Urbildliche ist die Idee in ihrer Unendlichkeit, das Absolute, das Geschichtliche das zeitlich Bedingte, Endliche, wie kann nun, müssen wir fragen, das Absolute in den Kreis der zeitlichen Erscheinungen so hereintreten, daß es in einem bestimmten einzelnen Individuum sich vollständig verwirklicht, und mit ihm unmittelbar Eins wird? Das Unbegreifliche dieses Einsseyns des Urbildlichen und Geschichtlichen soll eben das Wunderbare in der Erscheinung des Erlösers seyn [22]). Allein wir wissen ja, was das Wunder für Schleiermacher bedeutet, und wie wenig es im Interesse der Frömmigkeit liegt, eine Thatsache anders als in ihrem Naturzusammenhang aufzufassen. Darum ist auch die Berufung auf das Wunder nicht so ernstlich gemeint, und es wird nicht nur das kaum gesezte Wunder sogleich wieder zurückgenommen, sondern auch der Urbildlichkeit selbst, die der Gegenstand des

21) Zweites Sendschreiben. Theol. Stud. u. Krit. 1829. S. 503.
22) Glaubensl. B. 2. S. 37.

Wunders ist, die absolute Bedeutung, die sie der Idee nach haben soll, soviel möglich wieder abgesprochen. Denn in dem Gesammtleben, in welchem alles nur als Annäherung zu der urbildlichen Würde des Erlösers gesezt ist, soll es sich ja nicht um die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens handeln, so daß der Erlöser auch für alles Wissen, oder alle Kunst und Geschicklichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft entwickelt, urbildlich seyn mußte, sondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben, und sie zu bestimmen, und weiter sey daher die Urbildlichkeit nicht auszudehnen. Es ist jedoch nicht nur dieser specielle Kreis, in welchem der Erlöser auf urbildliche oder absolute Weise gewesen seyn soll, während er in Hinsicht seiner übrigen Persönlichkeit der Unvollkommenheit alles endlichen Daseyns unterworfen war, sehr schwer abzusondern, sondern es ändert dieß auch, wie mit Recht bemerkt worden ist [23]), im Ganzen nichts, da auch das Gottesbewußtseyn der Bedingung der Endlichkeit und Unvollkommenheit in seiner Entwicklung und Erscheinung nothwendig unterworfen ist. Zwar wird auch hier wieder die Einschränkung gemacht, das Wunderbare liege nur in dem Anfang des Lebens des Erlösers, nicht aber in seinem Fortgang. Da wir doch den Anfang des Lebens nie eigentlich begreifen, sagt Schleiermacher, so geschehe auch der Forderung einer vollkommenen Geschichtlichkeit dieses vollkommen Urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieselbe Weise wie alle anderen sich entwickelt habe, so daß sich von der Geburt an seine Kräfte allmälig entfalteten, und sich vom Nullpunct der Erscheinung an in der dem menschlichen Geschlecht natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten. Dieß gelte auch von seinem Gottesbewußtseyn, das sich auch in ihm, wie

23) Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über Religion. 1835. S. 264.

in allen, erst allmälig nach menschlicher Weise zum wirklich erscheinenden Bewußtseyn habe entwickeln müssen [24]). Wie stimmt aber damit, um nur dieß hervorzuheben, die von Schleiermacher behauptete Unsündlichkeit Christi zusammen, die schlechthinige Unmöglichkeit zu sündigen, die Christus vermöge seiner Urbildlichkeit gehabt haben soll? Freilich ist aber auch eine solche, jeden innern Kampf, jede Schwankung des geistigen Lebens zwischen Gut und Böse, somit auch jede Entwicklung ausschließende, Eigenschaft mit der menschlichen Natur schlechthin unvereinbar. Die Möglichkeit des Sündigens ist dem Menschen vermöge seiner, durch verschiedene, theils sinnliche, theils vernünftige, Antriebe bedingten Freiheit wesentlich, und Christus könnte gar keine menschliche Natur gehabt haben, wenn er nicht auch diese Möglichkeit des Sündigens gehabt hätte. Soll also das Gottesbewußtseyn in Christus, obgleich bedingt durch eine natürliche Entwicklung, doch in allen Lebensmomenten immer nur das Bestimmende nie aber das Bestimmte gewesen seyn, so ist nicht einzusehen, wie noch von einer natürlichen Entwicklung die Rede seyn kann. Die ganze Erscheinung würde nur den Schein des Natürlichen haben, somit doketisch werden, und die Unmöglichkeit Urbildliches und Geschichtliches als Einheit zu begreifen, liegt hier klar vor Augen. Wie beide auseinanderfallen und sich trennen, zeigt sich immer wieder auf jedem Puncte, wo sie zur Einheit werden sollten. Soll Christus schlechthin urbildlich seyn, so kann auch nichts über ihn und das Christenthum hinausgehen. Um aber doch die Perfectibilität des Christenthums in gewissem Sinne zuzugeben, unterscheidet Schleiermacher das Wesen Christi und seine Erscheinung. Die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Verhältnisse Christi, der Sprache, in welcher er sich ausdrückte, der Nationalität, innerhalb welcher er stand, habe, behauptet

24) A. a. O. Bd. 2. S. 37.

Schleiermacher [25]), auch sein Denken und Thun afficirt, aber nur die Aussenseite, der innere Kern desselben sey dennoch wahrhaft urbildlich gewesen, und wenn nun die Christenheit in ihrer Fortentwicklung in Lehre und Leben immer mehr jene temporellen und nationalen Schranken niederwerfe, in welchen Jesu Thun und Denken sich bewegte, so sey dieß kein Hinausgehen über Christum, sondern nur eine um so vollständigere Darlegung seines innern Lebens. In dieser Unterscheidung der Erscheinung Christi von seinem nicht erschienenen Wesen tritt nun aber, wie mit gutem Grunde dagegen erinnert worden ist [26]), die Trennung des historischen Christus von dem idealen klar hervor. Denn der historische Christus kann nur der in die Erscheinung getretene seyn, über diesen soll also hinausgeschritten werden zur Entwicklung seines Wesens. Wäre dieses Wesen das historische Wesen Christi, so müßte es in der Erscheinung Christi, d. i. in seinen Lehren und Handlungen, erkannt werden können, es müßte das Bleibende und Bestimmende in den Erscheinungen oder einzelnen Lebensmomenten Christi seyn. Aber hier soll das Wesen etwas seyn, was nicht in der Erscheinung erkannt werden kann, was mehr ist als seine Erscheinung, also jenseits der Geschichte, durch Denken oder Phantasie gebildet ist. Zu diesem idealen Christus also soll der glaubige Christ über den historischen hinaus sich erheben. Nun versteht es sich zwar von selbst, daß die reine Idee der Menschheit in Christus lebt, als sein innerstes Wesen, die in der Beschränktheit der Zeit nicht vollständig zur Erscheinung kommen konnte, die mithin in einer Periode höherer geistiger Bildung immer vollkommener dargelegt werden kann. Aber darin ist nicht das ausschließliche Wesen, also auch nicht die ausschließliche urbildliche Würde Christi gegeben, sondern diese Idee liegt jedem

---

25) A. a. O. S. 35.
26) Schmid a. a. O. S. 267 f.

zur Erscheinung gekommenen menschlichen Leben als sein Wesen zu Grunde, und dieses Wesen klarer darlegen heißt also nicht das eigenthümliche Wesen des historischen Christus vollständiger darlegen. Vielmehr besteht gerade darin das Idealisiren Christi, d. h. das Beziehen der Erscheinung Christi auf die reine Idee der Menschheit, wobei aber der historische Christus offenbar als unwesentlich in den Hintergrund tritt, da auch eine andere ausgezeichnete historische Persönlichkeit mit mehr oder weniger Glück dazu gebraucht werden könnte; der ideale Christus wird zur eigentlichen Basis des Christenthums gemacht, die Idee, das Allgemeine, die Menschheit im Ganzen, die in ihm auf ideale Weise angeschaut wird.

Wenn nun aber die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen sich so wenig als Einheit des Begriffs feststellen läßt, wenn das Urbildliche sich immer wieder vom Geschichtlichen ablöst, und es nur als etwas Aeusserliches neben sich stehen läßt, so müssen wir endlich auch noch fragen, was denn das Urbildliche selbst ist? Das wesentliche Merkmal der Urbildlichkeit sezt Schleiermacher in die absolute Productivität. Dadurch unterscheidet sich das Urbild von dem bloßen Vorbild, in welchem nicht, wie in dem Urbild die Kraft liegt, jede mögliche Steigerung des Gesammtlebens in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns hervorzubringen. Das Vorbild ist daher in seinem Unterschied vom Urbild immer nur etwas Relatives. Ist aber das Urbildliche absolute Productivität, so kann auch die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, welche Schleiermacher als das Seyn Gottes in Christus bestimmt, nur als absolute Thätigkeit gedacht werden. Es ist das Gottesbewußtseyn in seinem absoluten Princip, also das absolute Ich selbst in seinem absoluten Sichselbstsezen als absolutes Selbstbewußtseyn. Die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns des Erlösers, oder das Seyn Gottes in ihm, und die blos relative Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns in den übrigen Menschen verhalten sich

zu einander wie das absolute und das empirische Ich. Das absolute sich selbst sezende Ich, als die nothwendige Voraussezung des empirischen, gibt den Begriff des Erlösers: es ist das dem Menschen immanente absolute Selbstbewußtseyn. Wir stehen hier ganz auf dem Standpunct des Schleiermacher'schen Idealismus und es ist leicht zu sehen, wie tief derselbe in den ganzen Zusammenhang des Systems eingreift, und wie er den Inhalt des geschichtlich gegebenen Christenthums in Thatsachen des Selbstbewußtseyns auflöst. Es ist durchaus nur der sowohl gesezte als auch wieder aufgehobene Gegensaz des absoluten und des empirischen Ich, in dessen Sphäre sich die Entwicklung bewegt, und da das absolute und das empirische Ich an sich dasselbe Ich sind, so ist klar, wie relativ die Gegensäze sind, um welche es sich hier handelt, die Unfähigkeit, das sinnliche Bewußtseyn mit dem Gottesbewußtseyn zu einigen, und die durch die Erlösung dazu mitgetheilte Fähigkeit, die eigene That und die fremde Mittheilung, die Kräftigkeit und die Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns, wie dieß schon an einem andern Orte weiter entwickelt worden ist [27]).

Ist dieß die Spize, in welcher die Schleiermacher'sche Christologie sich in sich abschließt, so sehen wir uns in ihrem Resultat wieder auf Kant'schen Grund und Boden zurückversezt, und die Vergleichung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre mit der Kant'schen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kann recht gut dazu dienen, das mystische Dunkel, in das jene sich gehüllt hat, durch das helle Licht des Kant'schen Rationalismus aufzuklären. Die beiden Principien, welche Schleiermacher als das sinnliche Bewußtseyn und das Gottesbewußtseyn, oder als Fleisch und Geist unterscheidet, nennt Kant das böse und das gute Princip. Beide gehen davon aus, daß das höhere Princip durch das

---

27) Die christliche Gnosis S. 661 f.

ihm in der Entwicklung vorangehende niedere gebunden ist, und auch nach Kant erscheint es als etwas Unbegreifliches, die Natur des Menschen Uebersteigendes, wie das gute Princip das Uebergewicht über das radicale Böse erhalten kann. Allein die Möglichkeit hiezu muß in der Natur des Menschen vorausgesezt werden, nur erklärt Kant diese Möglichkeit offener und einfacher aus der Freiheit des Menschen, während Schleiermacher, um sie als eine mitgetheilte darzustellen, sie auf eine in jedem Falle sehr einseitige Weise auf den historischen Christus zurückführen will. Der wahre Unterschied besteht aber nur darin, daß der Sieg des guten Princips über das böse bei Kant durch die moralische Anlage bedingt ist, bei Schleiermacher aber durch die religiöse, und eben dieß ist es überhaupt, was in lezter Beziehung den ganzen Unterschied zwischen Kant und Schleiermacher ausmacht. Was bei Kant das sittliche Bewußtseyn ist, ist bei Schleiermacher das Gottesbewußtseyn, der Standpunct beider aber ist gleich subjectiv, innerhalb des Bewußtseyns. Die im Bewußtseyn unmittelbar gesezte absolute Abhängigkeit wird von dem einen auf die absolute Causalität des unbedingt gebietenden Sittengesezes, von dem andern auf die absolute Causalität Gottes zurückgeführt, aber die absolute Causalität Gottes, die ja selbst nur der objective Ausdruck für das absolute Abhängigkeitsgefühl ist, ist, wie das absolute Sollen Kants, eigentlich nur das nach Fichte'scher Weise sich selbst sezende absolute Ich. Ebenso ist zwischen beiden in Beziehung auf die Idee der Erlösung keine wesentliche Differenz. Nach Kant ist der Erlöser, oder der Gott wohlgefällige Mensch, als Ideal der Menschheit, eine Personification des guten Princips in seinem absoluten Siege über das Böse, aber auch bei Schleiermacher hat der urbildliche Christus keine andere Bedeutung, da er als der urbildliche, d. h. der von der Sünde reine, absolut unsündliche und vollkommene Mensch nur die persönlich gedachte Idee der Erlösung ist, die Idee der Erlösung

selbst aber, sofern sie in einem Individuum realisirt gedacht wird, ist das Gottesbewußtseyn als ein absolut stetiges und kräftiges. Wird der urbildliche Character des Erlösers, wie Schleiermacher sagt, im christlichen Bewußtseyn dadurch festgehalten, daß kein Christ die ihm gegebene Förderung des höhern Lebens soweit ausgedehnt denken kann, daß sein Leben dadurch jemals dem in Christo gesezten gleichkäme, vielmehr in dem Gesammtleben alles nur Annäherung zu dem bleibt, was die Person des Erlösers auf urbildliche Weise darbietet, so heißt dieß mit andern Worten: der Erlöser ist der ideale Mensch, dessen Bild jeder Einzelne immer mehr in sich zu realisiren streben soll. Von selbst ergiebt sich hieraus, daß auch die Gemeinschaft, in welcher der Erlöser zu dem Einzelnen steht, sofern er der Gegenstand der erlösenden Thätigkeit ist, von Kant und Schleiermacher auf dieselbe Weise gedacht werden muß. Nach Kant ist der Einzelne mit dem Erlöser, oder Sohn Gottes, Eins, sofern der Mensch ein der Gesinnung nach neuer Mensch ist, und in seiner Gesinnung als Einheit gesezt ist, was sich der That nach erst successiv entwickeln kann. Der Sohn Gottes, als Erlöser, oder das, was durch seine erlösende Thätigkeit in dem Einzelnen gesezt wird, die Gemeinschaft des Erlösers und des Erlösten ist nach Kant nichts anders als die Aufnahme des guten Princips in die Gesinnung; in seiner guten Gesinnung hat der gebesserte Mensch den Erlöser in sich, was vom Erlöser gesagt wird, gilt eigentlich vom neuen Menschen, weßwegen nach Kant das stellvertretende Leiden des Erlösers geradezu das Leiden des neuen Menschen an der Stelle des alten ist. Auf dasselbe kommt auch Schleiermachers Lehre von der Thätigkeit des Erlösers hinaus. Die erlösende Thätigkeit besteht darin, daß der Erlöser die Glaubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns aufnimmt. Die Förderung des höhern Lebens, die uns in unserm Selbstbewußtseyn als die eigene That unsers Einzellebens erscheint, wird,

vermöge des eigenthümlichen Characters des Christenthums, in dem nämlichen Bewußtseyn als die That des Erlösers aufgefaßt. Der Erlöser erzeugt seine That in uns, seine That wird unsere That, wenn das Gottesbewußtseyn, das als ein mehr oder minder wirksames nicht gedacht werden kann, ohne daß auch eine absolute Wirksamkeit desselben vorausgesezt wird, das Uebergewicht über das sinnliche Bewußtseyn erhält, so daß beide wie Positives und Negatives sich zu einander verhalten, und jedem Plus des einen ein Minus des andern entspricht. Nur in diesem Sinne kann Schleiermacher die Thätigkeit des Erlösers, sofern alle Thätigkeit in ihm von dem Seyn Gottes in ihm ausgeht, eine schöpferische nennen, und von der Gemeinschaft mit ihm als einer solchen reden, in welcher wir unsers Einzellebens uns nicht bewußt sind, sondern nur er uns die Impulse gibt. Der ganze Unterschied zwischen Kant und Schleiermacher ist nur der des Sittlichen und Religiösen. Wie es nach Kant in der moralischen Anlage des Menschen gegründet ist, daß das gute Princip über das böse siegt, so ist nach Schleiermacher die Herrschaft des Gottesbewußtseyns über das sinnliche Bewußtseyn durch die religiöse Anlage bedingt. Das Subject aber der religiösen Anlage wie der moralischen ist das Ich, das sich als abhängiges nicht wissen kann, ohne sich auch eines Princips dieser Abhängigkeit bewußt zu seyn. Dieses Princip selbst aber ist nur vom Ich und im Ich gesezt, es ist das Ich selbst. So findet hier ganz seine Anwendung, was Hegel zur Characteristik des Standpuncts der Reflexion oder der abstracten Subjectivität sagt: Das Ich, worin aller Inhalt nur als durch mich gesezt ideell ist, dieß Ich, durch welches alles nur ist und gilt, ist als dieß Einzelne, als das unmittelbare Selbst, als Ich dieser Einzelne, der ich unmittelbar bin; ich bin die Negation von allem, und durch diese Negativität die absolute Affirmation in mir selbst. So verschwindet aller objective Inhalt, nur der von mir gesezte gilt, ich allein bin

das Positive, Reale. Dieser Standpunct gibt sich nun zunächst an als den der Demuth, der nichts von Gott erkennen will, weil Gott mit seinen Bestimmungen ausser ihm ist. Allein diese Demuth widerspricht sich selbst, sie ist dieß, das Wahre von sich auszuschließen, und im Diesseits sich als das Affirmative zu sehen, als das an und für sich Seyende, wogegen alles verschwindet. Das Unendliche, als Jenseitiges ausgesprochen, ist nur durch mich gesezt. In dieser Bestimmung ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine solche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, sondern das Erste, Perennirende geworden ist. Dadurch, daß diese Einheit durch das endliche Ich gesezt ist, wird sie selbst zur endlichen Einheit. Auf diesem Standpunct ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, aller objective Inhalt hat sich zur reinen formellen Subjectivität verflüchtigt. In diesem Standpunct liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich von Natur gut bin. Auf diesem inhaltslosen Standpunct ist gar keine Religion möglich, denn ich bin das Affirmative, während die an und für sich seyende Idee in der Religion schlechthin durch sich und nicht durch mich gesezt seyn muß. Mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich habe nur einen todten, leeren Gott, ein sogenanntes höchstes Wesen, und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur subjectiv, bringt es nie zur wahrhaften Objectivität [28]). Diese Characteristik gilt sowohl von Schleiermacher als von Kant. Die Glaubenslehre ruht wesentlich auf Kant'schen Principien, ist nichts anders, als die vollendete Durchführung des Gegensazes der beiden Principien, welche Kant als das radicale Böse und den gottgefälligen Menschen bezeichnet hat. Die Hauptdifferenz bildet nur das künstliche Band, mit welchem Schleiermacher seinen

28) Philos. der Rel. Th. I. S. 112. 116. 118. 124. Zweite Ausg. S. 183 f.

urbildlichen Christus mit dem historischen zu verknüpfen sucht, wer aber die Unhaltbarkeit dieses Bandes eingesehen hat, wird sich durch die Versicherung Schleiermacher's nicht irre machen lassen, daß seine Glaubenslehre sich jeder Einmischung der Philosophie in den Glauben enthalte, nur die reine Entwicklung des christlichen Bewußtseyns gebe. Schleiermacher will hiemit die Objectivität des Glaubens der Subjectivität der Philosophie entgegenstellen, aber dieser Gegensaz ist ja selbst nur der Gegensaz des Glaubens und des Wissens oder Denkens.

So wäre also doch, wenn wir auf den Punct zurücksehen, von welchem wir in dieser Entwicklung ausgegangen sind, das rationalistische Princip das überwiegende, und das supranaturalistische würde nur auf Voraussezungen beruhen, die sich als unhaltbare zeigen. Gleichwohl aber würde die Kritik dem Schleiermacher'schen System sehr Unrecht thun, wenn sie nur bei diesem negativen Resultat stehen bleiben wollte. Es darf hier nicht übersehen werden, daß, wenn auch Schleiermacher das Princip der Erlösung nur auf eine unbegründete Weise in den urbildlich geschichtlichen Erlöser sezt, hiemit nur die von ihm construirte Person des Erlösers fällt, dem Saze selbst aber seine volle Wahrheit bleibt, daß alles, was wesentlich zum Inhalt des Glaubens gehört, ein Empfangenes und Mitgetheiltes ist. Es ist daher hier nichts desto weniger der Punct, auf welchem die Schleiermacher'sche Glaubenslehre über die Subjectivität ihres Standpuncts hinausgeht, und wenn sie auch auf dieser objectiven Seite, wie sich zeigen wird, auf halbem Wege stehen bleibt, so ist doch auch dieses Halbe und Unvollendete in dem geschichtlichen Zusammenhang, in welchem sie steht, als ein wesentlicher Fortschritt anzusehen.

Der Standpunct der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, auf welchen wir uns zunächst stellen müssen, ist dem Bisherigen zufolge das Ich des subjectiven Bewußtseyns, aber

dieses Bewußtseyn ist ja selbst nur der Reflex der Lebensgemeinschaft, in die sich der Einzelne hineinversezt sieht, und des sie beseelenden Princips, und alles, was den Inhalt des christlichen Bewußtseyns ausmacht, ist ihm auf dem Wege dieser Gemeinschaft zugekommen, und als ein Mitgetheiltes von ihm aufgenommen worden. Die Idee der Gemeinschaft hat in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre eine sehr hohe Bedeutung. Das Bewußtseyn jedes Einzelnen wird nur durch den Zusammenhang mit der Gemeinschaft, welcher er angehört, bestimmt, und der diese Gemeinschaft belebende Geist ist der christliche Geist. Wie viel hierin liegt, nicht blos in religiöser, sondern auch in speculativer Hinsicht, wird sich am besten ergeben, wenn wir die Mängel in Erwägung ziehen, die auch die eifrigsten Vertheidiger der Schleiermacher'schen Christologie nicht in Abrede ziehen können. Als wesentlichen Mangel derselben hebt Dorner [29]) hervor, daß die historische Wirklichkeit eines urbildlichen Christus aus dem christlichen Bewußtseyn nicht befriedigend abgeleitet sey. In dem Bewußtseyn des erlösten Glaubigen und der Gemeinde spiegle sich nach Schleiermacher eine persönliche Wirksamkeit des Gottmenschen ab, so daß von dem christlich gestalteten Bewußtseyn, oder der Wirkung, der Schluß auf einen vollkommenen Gottmenschen gemacht werde, als auf die einzig zureichende Ursache jener Wirkung. Damit nun die Aussage des christlichen Bewußtseyns nicht als eine zufällige, willkürliche, und dem Christenthum selbst unwesentliche angesehen werden kann, wäre zu untersuchen, durch welche innere Bestimmtheit seines Wesens das christliche Bewußtseyn zur Voraussezung der Urbildlichkeit Christi komme. Es wären in der innern Gegenwart des Geistes, des christlichen Bewußtseyns, die lebendigen Spuren und das Siegel der Wirksamkeit einer urbildlichen Persönlichkeit aufzuweisen, statt auf blos

29) A. a. O. S. 517 f.

äusserliche Weise, durch Reflexion auf äussere Zeugnisse, den Beweis zu ergänzen, daß das neue Leben durch seine factische Existenz auf eine solche Persönlichkeit als seinen Stifter weise. Die Einpflanzung eines neuen Lebensprincips in die Menschheit seze zwar die Wirksamkeit einer historischen Persönlichkeit voraus, aber es bleibe doch immer noch zweifelhaft, ob mit solchem ursprünglichen Inwohnen des neuen Princips in einem Individuum dessen absolute Urbildlichkeit schon identisch zu sezen sey. Und da sey allerdings zuzugestehen, daß Schleiermacher keinen beweisenden Grund anführe, warum Christus als urbildliche Darstellung des neuen Princips zu betrachten sey, und nicht blos als die erste, d. h. anfängliche, ausgestattet mit der Kraft, das neue Princip der Menschheit einzupflanzen. Habe nach Schleiermacher die Kirche, in welcher doch das neue Princip noch keineswegs das allein siegreiche sey, dennoch die Kraft in sich, dieses neue Princip so fortzupflanzen, daß es nach seinem innersten Princip rein und heilig, troz seiner getrübten Erscheinung, doch immer siegreicher hervortrete, so sey allerdings kein Grund abzusehen, warum zur Erklärung der doch immer unvollkommenen Erscheinung des neuen Gesammtlebens eine Person von ihm postulirt werde, in welcher das Gottesbewußtseyn mit absoluter Kräftigkeit, d. h. auf urbildliche Weise gewohnt habe. Der Grund dieser unbefriedigenden Ableitung der historischen Wirklichkeit eines urbildlichen Christus soll darin liegen, daß Schleiermacher die ganze Bedeutung der Persönlichkeit Christi in der Einsenkung eines neuen Lebensprincips in die Menschheit aufgehe, ohne daß hinreichend festgehalten oder nachgewiesen wäre, wie wesentlich zur ursprünglichen Einpflanzung und zur Fortpflanzung desselben die Persönlichkeit gehöre, in der es erschien und fortgehend sein Bestehen habe. Es sey klar, daß dieses neue Lebensprincip nicht in sich selbst als persönlich, sondern blos als Kraft gedacht, die Bedeutung der Persönlichkeit Christi nicht genügend verbürge. Einmal

nämlich bedurfte es nicht einer urbildlichen Persönlichkeit Christi, wenn es einzig darum zu thun wäre, ein neues Lebensprincip der Menschheit einzupflanzen. Sodann verliere von selbst die Persönlichkeit, in welcher es zuerst wohnte, alsbald ihre Bedeutung, wenn sie dasselbe fortgepflanzt habe, von sich auf andere. Deßwegen finde Schleiermacher in dem christlichen Bewußtseyn nichts, was uns nöthigte, das Fortwirken des Erlösers in uns anders zu denken, als so, daß sein sich fort und fort in der Menschheit mehr organisirender und naturirender Geist in immer weitern Kreisen die Menschheit an sich ziehe und beseele. Für Christus als historische Persönlichkeit bleibe blos die Bedeutung übrig, daß der der Gemeinde eingesenkte Geist sich nur durch sein Bild fortzeugen kann, von dem sie durch Schleiermachers Beweise noch nicht gewiß werden könne, ob es als urbildliches von der Gemeinde entworfen oder aber historisch vorhanden gewesen sey. Nehmen wir nun noch dazu, daß bei Schleiermacher, weil er eine immanente Trinität läugne, der heilige *Geist* blos der Gemeingeist der Kirche sey, so sey offenbar, daß ihm Christus nur als Bild und als Geist in ewiger Wirksamkeit bleibe, nicht aber in persönlicher Realität. Daß aber die persönliche Wirksamkeit Christi bei Schleiermacher zurückgesetzt werde, das hänge wieder damit zusammen, daß ihm Christus nur das vollendete Gottesbewußtseyn sey. Bestehe nämlich Christi Dignität einzig darin, so könne er freilich nur als sich fortpflanzendes Princip, nicht aber als Persönlichkeit Bedeutung behalten, und seine Persönlichkeit sey nur solange von Werth, bis das gekräftigte Gottesbewußtseyn durch ihr Vehikel der Menschheit eingepflanzt sey.

Der Punct, welchen die Kritik auf dieser Seite des Schleiermacher'schen Systems vor allem ins Auge zu fassen hat, ist hier sehr treffend hervorgehoben. Was an seiner Christologie getadelt wird, ist mit Einem Worte, daß Christus in ihr nur die Bedeutung eines Princips hat, nicht aber eine

absolute Persönlichkeit ist. Wenn nun aber, um diesem Mangel abzuhelfen, zu der Forderung fortgegangen wird, daß der schlechthin vollkommene Mensch, wie als die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit, so auch unmittelbar als die adäquate Darstellung und Offenbarung Gottes zu denken sey, so kann dieß in einer Entwicklung, wie die Dorner'sche ist, in welcher alles auf die Persönlichkeit des Individuums hinzielt, nur davon verstanden werden, daß in demselben Sinne, in welchem die kirchliche Lehre die göttliche und die menschliche Natur zur Einheit der Person verknüpft, das Individuum der Person auch von Schleiermacher hätte festgehalten werden sollen. Wie kann man aber Schleiermacher zumuthen, zu einer längst verlassenen Vorstellungsweise zurückzukehren? Nicht rückwärts, nur vorwärts geht der Blick und die ganze Richtung der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Indem Schleiermacher an die Stelle der alten kirchlichen Lehre von der Person Christi seine eigene neue Theorie sezte, erklärte er ebendamit seine Zustimmung zu dem Urtheil, welches das Resultat der ganzen Geschichte dieser Lehre ist, daß sie im Sinne des kirchlichen Systems ein unvollziehbarer Begriff ist. Zwar scheint nun allerdings seine Theorie zunächst so genommen werden zu müssen, sie wolle mit ihrem Kanon, daß der Erlöser als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich seyn mußte, nur auf die alte Bahn der kirchlichen Lehre zurücklenken, woraus anders aber ist es zu erklären, als eben hieraus, daß auch sie dasselbe Schicksal wie jene zu erfahren hatte, sofern ja auch sie den gegen ihre Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen erhobenen Widerspruch auf keine Weise zu überwinden vermochte? Nur um so größeres Gewicht ist aber ebendeßwegen darauf zu legen, daß Schleiermacher die von ihm construirte Persönlichkeit des Erlösers sogleich wieder selbst fallen läßt, und an die Stelle der Person nur die Bedeutung eines Princips sezt. Christus ist das Princip des die christliche Gemeinschaft beseelenden Gemein-

geistes, und es scheint sich so von selbst zu verstehen, daß das Individuum der Person zurücktritt, sobald das durch sie repräsentirte und in das Bewußtseyn der Menschheit eingeführte Princip in die Sphäre seiner geschichtlichen Wirksamkeit eingetreten ist. In dem Verhältniß, in welches Schleiermacher Christus zum heiligen Geist, als dem Gemeingeist der christlichen Gemeinschaft, sezt, scheint eine tiefere speculative Bedeutung zu liegen, als man bisher in demselben erkannt hat: beide verhalten sich zu einander wie zwei sich gegenseitig bedingende Momente, und die Frage kann daher nur seyn, in welchem innern Verhältniß beide zu einander stehen, und worin sie selbst wieder die Einheit haben, die sich in ihnen zu diesen ihren Momenten bestimmt?

Indem Schleiermacher den Einzelnen in seinem Verhältniß zu der religiösen Gemeinschaft, deren Glied er ist, betrachtet, und ihn durch sie allein in seinem religiösen Bewußtseyn bestimmt werden läßt, ist die religiöse Gemeinschaft nicht nur das Vermittelnde für das Verhältniß des Einzelnen zu Christus auf eine Weise, welche alles unmittelbar Uebernatürliche und magisch Wundervolle ausschließt, sondern es tritt auch in dieser Gemeinschaft die Objectivität der Geschichte dem subjectiven Bewußtseyn als die Sphäre gegenüber, in welcher das religiöse Bewußtseyn und Leben des Einzelnen allein seine objective Wahrheit und Realität hat. Diese objective Bedeutung hat aber die religiöse Gemeinschaft, von welcher der Einzelne als Glied derselben abhängig ist, nur wegen des in ihr waltenden Geistes. Es ist der als Gemeingeist das Gesammtbewußtseyn der Glaubigen bildende heilige Geist. Wäre die religiöse Wahrheit nicht durch die wirkende Macht dieses Geistes in der religiösen Gemeinschaft, deren Princip er ist, zu einer geschichtlich gegebenen, objectiv wirklichen, geworden, so wäre sie für das Subject auch nur etwas Subjectives, könnte ihm nicht als objective Wahrheit gelten. Aber was ist denn nun dieser Geist selbst, der als

Gemeingeist des Gesammtlebens ein so mächtig wirkendes Princip ist, was treibt ihn aus der Gemeinschaft heraus, in welcher er sich objectivirt hat, und in welcher die eigentliche Sphäre seiner Wirksamkeit ist, sich immer wieder in das subjective Bewußtseyn zu vertiefen? Die Antwort auf diese Frage kann allerdings zunächst nur diese seyn: es ist der Geist Christi, als des Erlösers; aber wie verhält sich, ist nun sogleich weiter zu fragen, Christus zu dem in der Geschichte sich objectivirenden Geiste? und hier ist der Punct, wo es sich zeigt, wie Schleiermacher's subjectiver Standpunct zwar in eine Objectivität als seine Voraussezung zurückgeht, diese Objectivität selbst aber noch eine Schranke in sich hat, die noch nicht durchbrochen ist, um zu einem sich aus sich selbst bestimmenden Princip zu gelangen. Es ist gewiß eine sehr treffende Formel, wenn Schleiermacher Christus und den heiligen Geist so unterscheidet: wie Christus das Seyn Gottes in einem menschlichen Individuum sey, so sey der heilige Geist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Glaubigen beseelenden Gemeingeistes; aber je bezeichnender die Formel ist, es stellt sich an ihr nur um so mehr heraus, in welchem untergeordneten Verhältniß Christus zum Geist in diesem Sinne steht. Da Schleiermacher die ganze Bedeutung der Persönlichkeit nur in die Einsenkung eines neuen Lebensprincips in die Menschheit sezt, so ist, wenn wir auch die Schleiermacher'sche Christologie als eine haltbare und in sich wohlbegründete voraussezen, die Person Christi nichts anders als der Ausgangspunct für die Wirksamkeit des heiligen Geistes, der plözlich hervortretende lichte Punct, auf welchem alles, was zum Wesen der Erlösung gehört, die Einheit Gottes und des Menschen, als neues gemeinschaftstiftendes Princip, in das Bewußtseyn der Menschheit eintrat, und in demselben zur Mittheilung und Gegenwart des Geistes selbst wurde. Wie klar fällt nun aber die Lücke, die hier

noch ist, in die Augen, wenn jede objective Beziehung des Sohnes sowohl als des Geistes auf ein immanentes Trinitätsverhältniß abgeschnitten wird? Die Objectivität, zu welcher Schleiermacher vom subjectiven Bewußtseyn aus fortgeht, ist nur die Objectivität der Geschichte, der in der geschichtlich gegebenen religiösen Gemeinschaft sich objectivirende Geist. Wie und woher aber der Geist in die Geschichte der Menschheit hereingekommen ist, was ihn bestimmt, sich auf diese Weise in der Geschichte zu objectiviren, liegt völlig ausserhalb des Gesichtskreises dieses Standpuncts. Der Geist, als der Gemeingeist der religiösen Gemeinschaft, hat zwar zu seiner Voraussezung die Menschwerdung Gottes in Christus, oder das Seyn Gottes in ihm, aber theils ist dieses Seyn Gottes in Christus, wie es Schleiermacher bestimmt, da ihm jede objective Bestimmung des Wesens Gottes fehlt, eine blos abstracte, inhaltsleere Vorstellung, theils kommt hier alles wieder in Betracht, was uns in dem Seyn Gottes in Christus, oder in der Einheit des urbildlichen und geschichtlichen Christus nur eine unhaltbare, in sich zerfallende Vorstellung erkennen ließ. Er theilt sich von selbst in die beiden Elemente, aus welchen er construirt ist; der urbildliche fällt der subjectiven Seite zu als das absolute Ich des absoluten Abhängigkeitsgefühls, der geschichtliche der objectiven, wohin eigentlich der Schleiermacher'sche Christus allein gehört, da schlechthin nicht einzusehen ist, wie Schleiermacher seine Lehre von Christus zur ersten Form seiner dogmatischen Säze rechnen kann. Ist Christus als wirkende, ja immanente Ursache in dem Gemüthszustande des Glaubigen als der Wirkung mitgesezt, so ist ja diese Wirkung erst auf dem Wege der religiösen Gemeinschaft, welcher der Einzelne angehört, in ihm hervorgebracht worden, sie ist wie diese Gemeinschaft selbst, ein geschichtlich Gegebenes, und Christus kann daher als geschichtliche Erscheinung im Zusammenhang der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, nur zur Lehre von der Welt, sofern die Welt

auch der Ort für die Kirche ist, gezogen werden. Gehört er also zur Welt, so kann er nur das Princip des Uebergangs aus der Welt zur Kirche seyn, oder das Subject dieses Princips, d. h. die Menschheit in ihrer Totalität, der allgemeine Mensch, der in der Menschheit menschwerdende, in ihr als seiner concreten Gestalt sich verwirklichende und so auch zum Gesammtgeist der christlichen Gemeinschaft sich bestimmende Geist. Zu diesem nicht blos idealen, sondern wirklichen, nicht blos in einem einzelnen Individuum existirenden, sondern in der Menschheit selbst substanziell gegenwärtigen Christus hatte sich Schleiermacher früher erhoben, wenn er den Menschen die Erlösung nur in dem Menschen an sich finden ließ, in welchem kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß der Erlösung ist, und von diesem Menschen an sich sagte, erlöst werde der Mensch nur, wenn der Mensch an sich in ihm aufgehe, die Einheit des ewigen Seyns und Werdens. Die Menschheit werde ewig dieser Mensch an sich, aber er müsse aufgehen in dem Menschen als sein Gedanke, das Bewußtseyn und den Geist der Menschheit müsse der Mensch in sich tragen, müsse die Menschheit anschauen und erbauen als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen, nur so habe er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Das geschehe in der Kirche, in ihr sey und werde der Mensch an sich dargestellt. Jeder, in welchem jenes Selbstbewußtseyn aufgehe, komme zur Kirche, sie sey gleichsam das Selbstbewußtseyn der Menschheit, wogegen alles um sie Bewußtlosigkeit sey [30]). Dieser Christus, als der allgemeine Mensch, der Mensch an sich, hat eine ganz andere Realität als der künstlich gebildete, urbildlich geschichtliche der Glaubenslehre, für deren subjectiven Standpunct jener reale nicht paßte; um so beachtenswerther ist aber, wie die Glaubenslehre, indem sie die religiöse Gemeinschaft, das Gesammtleben, das den

30) Weihnachtsfeier 1805. Zweite Ausg. 1826. S. 139 f.

Einzelnen trägt und hält, zur Voraussezung des subjectiven Bewußtseyns macht, doch wieder die wesentlichen Momente enthält, von welchen aus die Subjectivität ihres Standpuncts zur Objectivität hinüberstrebt. Daß die geschichtlich sich entwickelnde Menschheit in ihrem religiösen Gesammtbewußtseyn der in ihr sich verwirklichende und von der Objectivität der Gesammtheit zum Mittelpunct des subjectiven Bewußtseyns sich fortbewegende göttliche Geist ist, daß nur hieraus sich erklären läßt, wie der subjective Geist mit dem objectiven Inhalt des Glaubens sich Eins wissen und in ihm sein eigenes Wesen erkennen kann, ist der feste objective Punct, welcher sich aus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre herausstellt, die Frage ist nur, wie der als Princip in der Menschheit wirkende Geist in die Menschheit selbst hereingekommen ist? eine Frage, die sich auf dem Boden der Schleiermacher'schen Glaubenslehre nicht mehr beantworten läßt, deren Beantwortung aber gleichwohl in ihr so vorbereitet ist, daß sie mit innerer Nothwendigkeit über sich hinausführt.

Fünftes Kapitel.

Hegel.

In dem Schleiermacher'schen System haben die wesentlichsten Elemente des Zeitbewußtseyns ihre Einheit, von verschiedenen Seiten laufen in ihm Richtungen zusammen, die in ihm ihren gemeinsamen Mittelpunct finden, und seitdem nicht mehr auseinandergehen können, wie aber dieß die Spize dieses Standpuncts ist, so treibt er, in seiner Spize aufgefaßt, nothwendig zugleich über sich hinaus. Auf der einen Seite haben wir hier ein Subject, das in seinem subjectiven Bewußtseyn alle Macht des Selbstbewußtseyns in sich trägt, von dem ihm gegenüberstehenden Object sich nur insofern bestimmen lassen will, sofern jede Bestimmtheit seines Bewußt-

seyns zugleich seine eigene Selbstbestimmung ist, auf der andern Seite steht aber auch wieder das Objective, durch welches das Subject in seinem Bewußtseyn sich bestimmt weiß, dem Subject auf eine so überwiegende Weise gegenüber, daß es den Inhalt seines Selbstbewußtseyns, alle seine objective Wahrheit nur von ihm hat, alles, was es ist, nur in seiner Abhängigkeit von der es bestimmenden Objectivität seyn kann. Es steht auf diese Weise Absolutes gegen Absolutes, aber es fehlt noch die über beide übergreifende Macht. Zwar steht über beiden, über dem Subjectiven auf der einen und dem Objectiven auf der andern Seite, Gott, als die höchste absolute Causalität, welche als das Seyn Gottes in Christus und das Seyn Gottes in der christlichen Kirche die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, worin liegt aber der Grund, daß sich diese Causalität, oder Gott, als die reine, unterschiedslose Einheit, zu dem Seyn in einem Andern bestimmt, und wie verhält sich der objective Geist, welchen Schleiermacher als den Gemeingeist der christlichen Gemeinschaft betrachtet, zu dem subjectiven Geist, welcher als das Selbstbewußtseyn des Subjects seiner Identität mit dem objectiven sich bewußt ist? Es ist hier so eine Reihe von Bestimmungen gegeben, welche sich nur als gegenseitig sich bedingende Momente zu einander verhalten können, aber das immanente Princip der Bewegung, das, was sie zu Momenten einer in ihnen sich aus sich selbst bestimmenden Einheit macht, ist noch nicht klar, obgleich die innere Nothwendigkeit vor Augen liegt, diese Momente in ihrer Einheit zusammenzufassen, und diese Einheit als die innere Selbstbewegung ihres Begriffs zu begreifen. Dieß ist der in der Sache selbst liegende Fortschritt von Schleiermacher zu Hegel, wie ihn Hegel selbst bestimmt, wenn er im Gegensaz gegen den Standpunct der Reflexion, des religiösen Selbstbewußtseyns, auf welchem Schleiermacher stehen blieb, sagt: „Es muß ein Standpunct aufgezeigt werden, wo das Ich in sei-

ner Einzelnheit in der That und Wirklichkeit Verzicht auf sich thut. Ich muß die in der That aufgehobene particulare Subjectivität seyn; so muß ein Objectives von mir anerkannt seyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesezt, in welchem ich als dieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Soll wirklich ein Objectives anerkannt werden, so gehört dazu, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß ist nun nichts Anderes als der Standpunct der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun, diese Thätigkeit der denkenden Vernunft, und des vernünftig Denkenden, sich, als Einzelner, als das Allgemeine zu sezen, und sich als Einzelner aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden" [1]). Schon hierin liegt das wesentliche Princip des Standpuncts der Objectivität: es ist das Allgemeine, in welchem das Ich selbst sich als Allgemeines weiß: da jedoch auch Schleiermacher ein Objectives und Allgemeines, in welchem das Ich seine Wahrheit, den substanziellen Inhalt seines Bewußtseyns hat, zur Voraussezung seines subjectiven Standpuncts macht, so ist dieser Standpunct erst dadurch wahrhaft überwunden, daß das Unendliche, als das Allgemeine, nicht blos die einfache Einheit, Identität und abstracte Affirmation ist, in welcher an sich keine Wahrheit ist, sondern es ihm wesentlich ist, sich zu dirimiren, d. h. in der Affirmation sich zu unterscheiden, und so erst in der Affirmation, als der Negation der Negation, das Wahre zu seyn. Das Endliche ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und Gott selbst ist es, der sich verendlicht und Bestimmungen in sich sezt. Gott bestimmt sich, indem er sich denkt, sezt sich ein Anderes gegenüber. Nur Gott ist,

---

1) Hegel, Vorles. über die Philos. der Rel. Zweite verb. Aufl. 1840. Th. 1. S. 188.

Gott aber nur durch Vermittlung seiner mit sich, er will das Endliche, er sezt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Andern seiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches, das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, in der er sich selbst hat, worin er sich selbst erkennt, und wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält. Gott ist die Bewegung zum Endlichen, er hebt es zu sich selbst auf; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr [2]). Was also bei Schleiermacher noch ganz ein ausserhalb des göttlichen Wesens verlaufender Proceß ist, ist nun in das Wesen Gottes selbst versezt, Gott selbst ist die lebendige Bewegung, der durch den Unterschied der Momente bedingte immanente Proceß, und zwar ist dieser Proceß nicht, wie bei J. Böhme und Schelling, ein solcher, in welchem der Gegensaz der beiden Principien, Natur und Geist, immer wieder in das Uebergewicht des Natürlichen umschlägt, sondern er ist ein wesentlich geistiger, in welchem das Natürliche nur ein Moment des Geistigen ist, Gott selbst ist seinem substanziellen Wesen nach Geist, der absolute Geist.

Welche hohe Bedeutung die Idee der Dreieinigkeit auf diesem neuen Standpunct hat, ist schon aus dem Princip desselben zu sehen. Philosophie und Theologie durchdringen sich jezt in dem Resultat, daß Gott der Dreieinige ist, oder vielmehr, was die alte Theologie als die innerste Substanz ihrer allein seligmachenden Wahrheit betrachtete, aber auch als Gegenstand eines überschwänglichen Geheimnisses, das der Glaube nur im Widerspruch mit der denkenden Vernunft sich aneignen könne, wofür ebendeßwegen die neuere, zwi-

2) A. a. O. S. 192 – 194.

schen Glauben und Wissen schwankende, Theologie allen Sinn und alles Vertrauen verloren hat, ist nun auf demselben Wege, dessen Ausgangspunct für die neuere Philosophie in der Kant'schen Kritik der Vernunft und ihrer Läugnung aller metaphysischen Gotteserkenntniß liegt, zum Grundgedanken alles speculativen Wissens geworden. Was tiefsinnige Kirchenlehrer der alten und mittlern Zeit schon ahneten, aber nie in seinem lezten Grunde zu begreifen vermochten, wenn sie das tiefste Geheimniß der christlichen Offenbarung zum Gegenstande ihres Nachdenkens machten, und nur in dem Wesen des menschlichen Geistes, sofern er das Bild Gottes ist, eine Analogie dafür finden zu können glaubte, daß das Trinitätsverhältniß wesentlich nichts anderes ist, als das Verhältniß, in welchem Gott als Geist zu sich selbst ist, hat jezt die Philosophie durch die Consequenz des Gedankens als ihre eigenste Wahrheit anerkannt und festgestellt. Die Schranke, die dem menschlichen Geiste immer noch hemmend dazwischen lag, wenn er seiner wesentlichen Identität mit Gott, als dem absoluten Geist, sich bewußt werden wollte, ist durchbrochen, und das undurchdringliche Dunkel verschwunden, in welches das Wesen Gottes sich hüllte, wenn er vor allem als der Dreieinige nur der Unerreichbare, Unbegreifliche, schlechthin Undenkbare zu seyn schien. Das an sich seyende Wesen Gottes schließt sich im Denken dem denkenden Geiste auf, Gott ist wesentlich Denken, Selbstbewußtseyn, Geist, und alle Bestimmungen, durch welche das Denken wesentlich ist, was es sich ist, sind ebensoviele Momente der Idee des dreieinigen Gottes. Ist das substanzielle Wesen Gottes das Denken, so ist in ihm auch ein immanentes Princip der Thätigkeit, der Bewegung, des sich mit sich selbst vermittelnden Lebens. Als das Denken ist Gott das sich Unterscheiden, das sich Bestimmen, das sich als endliches Bewußtseyn Sezen. Indem der Geist sich an sich unterscheidet, tritt die Endlichkeit des Bewußtseyns ein, aber dieses

endliche Bewußtseyn ist Moment des Geistes selbst, und die endliche Welt ist ein Moment in diesem Geiste. Daß also Gott als das an sich seyende Denken, als die Identität des Denkens und Seyns, der absolute Geist ist, aber im Denken sich von sich unterscheidet, sich selbst zum Gegenstand macht, und in diesem Gegenstand zu sich selbst zurückkehrt, in dem von sich Unterschiedenen sich mit sich selbst identisch weiß, sind die Momente, durch welche er sich im Denken mit sich selbst vermittelt, weil das Denken wesentlich vermittelnde Thätigkeit, vermittelte Allgemeinheit ist, d. h. Negation des Particulären und Negation der Negation, mithin Affirmation, Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung, wodurch das Denken Gleichheit mit sich selbst, reine Durchsichtigkeit der Thätigkeit wird [3]).

Der ganze Inhalt der Hegel'schen Religions-Philosophie ist nur die Explication der auf diese Weise bestimmten Idee Gottes. Diese Explication besteht ebendarin, daß der Proceß, welcher das Wesen Gottes selbst ist, in dem ganzen Zusammenhang seiner Momente sich entwickelt und darlegt, oder der in dem Wesen Gottes immanente Unterschied eine immer tiefere und concretere Bedeutung gewinnt, damit in der Tiefe des Unterschieds auch die Einheit, in welcher Gott in sich selbst zurückkehrt, und sich mit sich selbst zusammenschließt, auf einem um so tieferen Grunde beruhe. Die Idee der Dreieinigkeit umfaßt den ganzen Inhalt der Religion, alles, was dieser Inhalt in sich begreift, kann nur dadurch in seiner wahren Bedeutung erkannt werden, daß es als ein Moment dieses Processes begriffen wird, und wie das ganze System der Philosophie die Explication des Geistes ist, in welcher der Geist sein eigenes Wesen sich vor sich entfalten läßt, um durch die Anschauung und Betrachtung seiner selbst zum Bewußtseyn über sich selbst zu gelangen, so ist die Philosophie

---

3) A. a. O. S. 198. 204.

der Religion ein integrirendes Glied dieses allgemeinen geistigen Processes, in welchem derselbe Proceß, welcher im ganzen System seinen Verlauf nimmt, durch die besondere Sphäre sich hindurchbewegt, die durch den Begriff der Religion bestimmt ist. In derselben Idee, in welcher, sofern in ihr das Wesen des Geistes ausgesprochen ist, das ganze System der Philosophie seine Gliederung erhält, gliedert sich auch der Inhalt der Religions-Philosophie nach dem Zusammenhang seiner einzelnen Theile, wie Hegel den Gang der Entwicklung voraus bezeichnet hat, auf folgende Weise: Die absolute ewige Idee ist 1. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit vor Erschaffung der Welt, ausserhalb der Welt. 2. Die Erschaffung der Welt: dieses Erschaffene, dieses Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Erschaffene ist ein Anderes, zunächst gesezt ausser Gott. Gott ist aber wesentlich, dieß Fremde, dieß Besondere, von ihm getrennt Gesezte mit sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen. 3. Das ist der Weg, der Proceß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner Diremtion, seinem Urtheil, mit sich geeinigt hat, und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner Gemeinde. Der Geist sezt, entwickelt, realisirt sich so in drei Formen, oder Elementen, der Form der Allgemeinheit, die das ewige in und bei sich Seyn ist, der Form der Erscheinung, oder der Particularisation, die das Seyn für Anderes ist, und der Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die die absolute Einzelnheit ist. In diesen drei Formen ist der Geist die göttliche Geschichte, der Proceß des sich Unterscheidens, Dirimirens und in sich Zurückkehrens. Diese drei Formen der göttlichen Selbstoffenbarung werden von Hegel näher so bestimmt: Nach der ersten ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken, dieß ist das theo-

retische Bewußtseyn, worin das denkende Subject sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß selbst, in den Proceß gesezt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält; da ist Gott gedacht für ihn, und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier noch in der reinen Idealität ist, und nicht zur Aeusserlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dieß ist das erste Verhältniß, das nur für das denkende Subject ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist, das Reich des Vaters. Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohns, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist, das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunct erhält jezt das, was im ersten das Andere Gottes war, aber ohne die Bestimmung des Andern zu haben, die Bestimmung des Andern. Ist Gott als der Sohn zuerst nicht unterschieden vom Vater, nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen, so erhält er jezt die Bestimmung als Anderes, und die reine Idealität des Denkens wird so nicht erhalten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor, hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte, das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist. Der Mensch bezieht sich hier auf die Natur, es geschieht dieß aber nur innerhalb der Natur, und es ist somit die religiöse Betrachtung der Natur. Der Sohn tritt in die Welt. Dieß ist der Beginn des Glaubens, es ist schon im Sinn des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes reden. Das Göttliche ist für den Menschen zunächst in äusserlicher Geschichte, aber es verliert dann diesen Character, und wird die Manifestation Gottes selbst. Dieß macht den Uebergang zum Reiche des Geistes, welches das Bewußtseyn enthält,

daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, und daß die Versöhnung für den Menschen ist [4]).

Betrachten wir nun die einzelnen Momente der Idee der Dreieinigkeit näher, so ist vor allem dieß festzuhalten, daß jedes der drei Momente für sich eine Totalität ist, in jedem derselben schon das Ganze gesezt und enthalten ist, wenn auch in jedem auf andere Weise. Gott ist, als der absolute Geist, wesentlich der Dreieinige. Darum kann vom Vater nicht die Rede seyn, ohne daß in dem Vater auch schon der Sohn und der Geist, das ganze Trinitätsverhältniß mitgesezt ist, so daß der Vater ideell in sich enthält, was sodann im Sohn und Geist erst zur vollen concreten Realität wird. Der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige umfangende, totale Besonderheit. Auf der Stufe des Geistes schließt das Allgemeine alles in sich; das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung; das Dritte, der Geist, ist die Einzelnheit als solche, aber das Allgemeine als Totalität ist selbst Geist, alle drei sind der Geist. Im Dritten, sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussezend, das Dritte ist auch das Erste. Indem wir sagen, Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkehrende Macht, so ist er dieß nur als die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. i. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff und von da zu den andern Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten, das Lezte ist das Erste, und im Ersten erscheint auch schon das Zweite [5]). In dem reinen Denken des Geistes ist das Verhältniß unmittelbar ohne einen scheidenden Unterschied, das Denken ist

4) A. a. O. Th. 2. S. 218 f.
5) A. a. O. S. 240.

die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkle verschwindet. Dieses Denken hat keine Beschränkung, es ist nur diese allgemeine einfache Thätigkeit des Denkens, so daß zwischen dem Subject und Object nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst. Aber das Allgemeine hat auch wieder in sich selbst Bewegung, und es ist dieß, sich in sich zu unterscheiden, den Unterschied, so in sich zu halten, aber so daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Das Allgemeine enthält daher, als der Proceß des sich Unterscheidens und Bestimmens, die ganze Idee, aber es enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich, Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Die reine Thätigkeit ist Wissen, zum Wissen aber gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was er aber so von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung und Mischung tritt in dieß reine Licht. Sagen wir, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß, und ist in dem gesezten Andern schlechthin bei sich selbst, aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität; so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als blos Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussezung, macht sich selbst zur Voraussezung, er ist der ewige Proceß [6]).

6) A. a. O. S. 224 f.

Die zweite Form ist das Reich des Sohns, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder die Differenz. In der ersten reinen Form der Idee des Denkens ist der Unterschied nur Schein, er muß aber auch zu seinem Rechte kommen, und zur Wirklichkeit werden. Was zuerst nur ideell als Sohn und als in der Einheit bleibend ausgesprochen worden ist, ist nun in die Form des Andersseyns gefaßt. Damit tritt ein Verhältniß ein. Indem der Geist sich zu einem Andern verhält, so ist er nicht der ewige Geist, sondern der endliche Geist, er ist der unversöhnte, fremde. Das ist überhaupt die Schöpfung der Welt, die an ihr das Unterschiedene ist, nämlich die Natur und der endliche Geist, für den die Natur ist. Gott ist der Schöpfer, die Natur ist die seyende Aeusserlichkeit, das an Gott Verschiedene, in der Bestimmung der Mannigfaltigkeit. Sie ist die Sphäre des endlichen Geistes. Dieß ist das erste unmittelbare Verhältniß. Aber dieses Verhältniß des endlichen Geistes zur Natur ist nicht ein Erstes, sondern der endliche Geist muß den Proceß an ihm selbst durchmachen, er muß manifestiren, daß er göttlichen Geistes ist, muß jenes unmittelbare Verhältniß zur Natur aufheben. Der endliche Geist ist der Mensch, welcher zwar an sich Geist, Vernünftigkeit, der Spiegel Gottes und darum an sich gut ist, aber, weil er nur an sich gut ist, nicht der Wirklichkeit nach, was er an sich ist, auch für sich werden soll. Als Geist muß er aus der Natürlichkeit heraustreten, in die Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns übergehen, über seine Unmittelbarkeit hinausgehen. Dieß ist der Begriff des Geistes, womit unmittelbar die Entzweiung gesezt ist. Der Mensch ist entzweit mit Gott und mit der Welt. Dieser Gegensaz muß aufgehoben werden, aber nur dieß, daß er an sich aufgehoben ist, macht die Möglichkeit aus, daß das Subject ihn auch für sich aufhebe. Das Subject aus sich als Subject kann dieß nicht hervorbringen, weil mein Sezen nur dann einen Inhalt hat, nicht

blos subjectiv und formell ist, wenn die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche Einheit, der Geist, die Voraussezung für mein Sezen ist. Das Substanzielle, was dem Sezen des Subjects zu Grunde liegt, ist die Voraussezung, daß der Gegensaz an sich nicht vorhanden ist, und daß dieß die Wahrheit ist, sehen wir in der ewigen, göttlichen Idee, daß Gott als lebendiger Geist dieß ist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu sezen, und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben, in diesem Andern die Identität seiner mit sich selbst zu haben. Der Gegensaz, das Böse, die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit ist nun so zwar das der Allgemeinheit Gottes, der ewigen Idee Unangemessene, dessen Bewußtseyn zum Wesen des Geistes gehört, weil der Geist an sich das sich Unterscheiden ist, und ohne diese Lebendigkeit aufhorte, Geist zu seyn, die weitere Bestimmung aber ist, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider ist, das Andersseyn, die Endlichkeit, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun soll jener Einheit, die das Substanzielle der Versöhnung ist, wie ja auch der Sohn ein Anderes als der Vater, und doch in diesem Andersseyn der Sohn Gottes und Gott ist. Daß also der Gegensaz an sich aufgehoben ist, ist die Voraussezung, unter welcher das Subject ihn für sich aufheben kann. Wie geschieht aber dieß? Der Geist ist, sofern er sich zu einem Andern verhält, der endliche Geist. Mit dem endlichen Geist aber ist zugleich die Natur. Die Natur ist der Schauplaz für den endlichen Geist, in ihr, im Geist, ist die Sphäre der Entfremdung, die Unruhe, der Proceß aber ist, diese Entfremdung aufzuheben. Die Aufhebung beginnt damit, daß die Natur für den Menschen eine Offenbarung Gottes ist, eine Welt, worin er Gott erkennt. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt, der Mensch sieht durch die Natur Gott, die Natur ist nur noch die Umhüllung und un-

wahre Gestaltung, an ihr erhebt sich der Mensch zu Gott, oder der endliche Geist zu sich selbst in seiner Wahrhaftigkeit, und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Die Offenbarung durch die Natur und Welt ist zwar nur die Eine Weise der Erhebung des Menschen zu Gott, und die andere ist die höhere durch den endlichen Geist, aber die eine geht, da der Mensch Gott in der Natur nicht sehen kann, ohne sich über die Natur zu erheben, unmittelbar in die andere über. Der Fortgang der Religion ist die Erhebung des Bewußtseyns über die Natur, der Fortgang von der Natürlichkeit zur geistigen Individualität, zum Wissen des Geistes von seiner Wahrheit. Die höchste Stufe aber, auf welcher Gott in dem endlichen Geist sich offenbart, ist, wenn dem endlichen Menschen in dem Gegenständlichen, für die Anschauung, die Empfindung und das unmittelbare Bewußtseyn, die Göttlichkeit zuerkannt wird. Dieß ist die Erscheinung Gottes im Fleisch. Gott soll gewußt werden als Seyn für Anderes, für die Menschen als Mensch, als dieser einzelne Mensch. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur vorhanden, wenn die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird, nur dann kann sich der Mensch in Gott aufgenommen wissen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes ist, wenn er an der Natur Gottes nicht blos äusserliches Accidens ist, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit in Gott aufgenommen ist, Subject in Gott ist. Dazu aber muß dem Menschen die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden. Dieß ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Gott wird Mensch, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe. Sofern dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes in der ganzen Entwicklung der Idee offenbar werden soll, muß das Göttliche, oder der Geist, als Subject in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst, auch in der

Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der geistigen Gestalt, welche die menschliche ist. Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft, Gott als Geist enthält das Moment der Subjectivität, der Einzigkeit an ihm, seine Erscheinung kann daher nur eine einzige seyn, nur einmal vorkommen. Gott in sinnlicher Gestalt kann keine andere Gestalt haben, als die Gestalt des Menschen. Im Sinnlichen, Weltlichen ist der Mensch allein das Geistige, soll also das Geistige in sinnlicher Gestalt seyn, so muß es in menschlicher Gestalt seyn. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit, die Wahrheit, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat, ist der Gedanke des Menschen auf dem Standpunct des speculativen Denkens. Hier aber auf diesem Standpunct ist es nicht um den Gedanken des Menschen, sondern um die sinnliche Gewißheit zu thun, darum, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für die Menschen zur Gewißheit komme, für sie erhalte die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseyns. Denn gewiß ist für den Menschen nur, was in innerer und äusserer Anschauung ist, auf unmittelbare Weise.

Daß also dem Menschen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleisch in der Welt erscheinen. Daher ist es nun hier, wo die Erscheinung Christi als Thatsache der Weltgeschichte ihre Stelle in der Religionsphilosophie findet, aber es ist hier sogleich auch darauf aufmerksam zu machen, daß die Menschwerdung Gottes, von welcher hier die Rede ist, nicht objectiv genommen werden darf, wie wenn Gott an sich in einem bestimmten einzelnen Individuum Mensch geworden wäre, sondern nur subjectiv davon zu verstehen ist, daß sich an ein bestimmtes einzelnes Individuum das Bewußtseyn, der Glaube, die subjective Ueberzeugung angeknüpft habe, Gott sey in ihm

Mensch geworden, in menschlicher Gestalt erschienen. Nur in diesem Sinne nimmt Gott hier die Bestimmung der Einzelnheit in sich auf, und ebendeßwegen auch nicht der Einzelnheit überhaupt, was nur das Allgemeine wäre, daß es Gott wesentlich sey, sich zu individualisiren, sondern da es um die subjective Gewißheit des Anschauens und Empfindens zu thun ist, so muß die substanzielle Einheit Gottes und des Menschen, dieses an sich Seyende, als einzelner ausschließender Mensch erscheinen für die Andern, so daß der als diese Einheit angeschaute einzelne Mensch der Anknüpfungspunct ist für das der Menschheit aufgehende Bewußtseyn der Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Dieses Bewußtseyn konnte sich also nur durch die Erscheinung Christi entwickeln.

Seine Erscheinung selbst ist aus einem doppelten Gesichtspunct zu betrachten. Als geschichtliche Erscheinung ist sie etwas Vorübergehendes, eine vergangene Geschichte, allein ebendadurch, daß die sinnliche Form vergeht, geht sie in ein geistiges Element über. Nach der einen Betrachtungsweise, der blos äusserlichen, war Christus nur ein Mensch, wie Sokrates, die höhere Betrachtung ist aber, daß in ihm die göttliche Natur geoffenbart worden. Dieß ist die Betrachtung mit dem Geist, aus dem Geiste der Wahrheit, dem heiligen Geist, wobei es nicht um den Glauben an die äussere Geschichte zu thun ist, sondern um den Glauben, daß dieser Mensch Sohn Gottes war. Der Glaube ist wesentlich das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist, Gott aber ist an und für sich dieser Lebenslauf, die Dreieinigkeit, worin sich das Allgemeine sich selbst gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Element der Ewigkeit das Zusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf, und hat das Bewußtseyn, daß in Christus diese an und für sich seyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde, und durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sey. Die-

ser Uebergang ins Religiöse macht sich nun am Tode Christi, sofern der Tod Christi sein menschliches Verhältniß aufgehoben hat. Es kommt daher auf die Auffassung dieses Todes an. Er ist der Prüfstein, an dem sich der Glaube bewährt, indem hier wesentlich das Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut, denn an diesem Aeussersten muß sich erweisen, was Christus wahrhaft ist. Mit dem Tode Christi beginnt daher die Umkehrung des Bewußtseyns, der Tod Christi ist der Mittelpunct, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äusserlicher Auffassung und des Glaubens. Der Tod hat nun diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist. Der Tod ist der höchste Beweis der absoluten Endlichkeit, die Negation ist also selbst in Gott, aber Gott erhält sich in diesem Proceß, und dieser ist nur der Tod des Todes, Gott steht wieder auf, der Tod ist die Negation der Negation. Am Tode Christi ist daher besonders das Moment hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht. Damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit, Erniedrigung, als ein Fremdes gesezt an dem, der schlechthin Gott ist; es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem angenommen ist, von den Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüberstehen; ihre Endlichkeit, die in ihrer äussersten Spize, in ihrem Fürsichseyn gegen Gott das Böse ist, hat Christus angenommen, um uns durch seinen Tod zu tödten. In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böse, überhaupt ist vernichtet, die Welt ist so versöhnt worden, es ist ihr durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes fühlt das Subject seine eigene Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat. Hiemit be-

ginnt die Entstehung der Gemeinde; es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat. Das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein vom Geist aus verändertes, so daß sich die Natur Gottes darin aufschließt. Hiemit geht die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt. In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtseyn gekommen, und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind, daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß der Mensch unmittelbarer präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes dessen ist, was der Mensch als Geist ist, an sich Gott und todt — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das an sich Seyende zu sich zurückkommt, und so erst Geist ist. Hieraus bildet sich das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist. Die Versöhnung, an die in Christus geglaubt wird, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, und erkannt, daß er dieser Unterschied, dieses Aufheben des Unterschieds, Andersseyns, diese Rückkehr, diese Liebe, der Geist ist. Die Bedeutung der Geschichte ist, daß es die Geschichte Gottes selbst ist. Gott ist die absolute Bewegung in sich selbst, die der Geist ist, und diese Bewegung ist hier an einem Individuum vorgestellt. Die sinnliche Gewißheit geht über in das geistige Bewußtseyn.

Vergleichen wir das zweite Moment mit dem ersten, so muß es dieselbe Totalität seyn, wie das erste, nur auf andere Weise. Wie in dem ersten Moment der Unterschied, wenn auch vorhanden, doch nur ideell enthalten ist, so ist in dem zweiten Moment der Unterschied das Ueberwiegende. Es ist die Sphäre der Welt, in welcher das zweite Moment sich bewegt, und die Welt ist das von Gott unterschiedene Andere, die Natur, der endliche Geist im Gegensaz gegen Gott. So sehr aber hier der Unterschied zu seiner vollen Realität kommt,

so ist doch auch schon hier die Einheit in ihm enthalten, und es wäre daher eine falsche Auffassung, wenn man über dem Unterschied die Einheit übersehen wollte. Da die Dreieinigkeit in allen ihren Momenten das Verhältniß des Geistes zu sich selbst ist, so kann der Unterschied zur Einheit nur dadurch aufgehoben werden, daß er als ein in der Einheit aufgehobener gewußt wird. Indem also in der Welt der in seinem Verhältniß zur Natur das Gottesbewußtseyn in sich entwickelnde und in seiner Erhebung über die Natur der Einheit Gottes und des Menschen sich bewußt werdende endliche Geist zum wissenden Geist wird, ist in diesem seinem Wissen von der Einheit im Unterschied der Unterschied der Welt von Gott aufgehoben; um aber die eigenthümliche Bedeutung des zweiten Moments richtig aufzufassen, kommt es auf die Form dieses Wissens an. Es ist noch nicht das vermittelte Wissen, sondern nur das unmittelbare, oder der Glaube, der Glaube, daß in Christus die Einheit Gottes und des Menschen offenbar geworden. In diesem Glauben ist objectiv alles enthalten, was die Einheit Gottes und des Menschen in sich begreift, aber dieses Objective muß erst noch subjectiv werden, der Glaube muß aus seiner Unmittelbarkeit heraustreten, und im Bewußtseyn des Subjects zum vermittelten Wissen werden. Dieß ist der Fortgang von dem zweiten Moment zum dritten, das dieselbe Totalität ist, wie das erste und zweite, nur mit dem Unterschied, daß wie im ersten die Einheit den Unterschied, im zweiten der Unterschied die Einheit überwiegt, so nun im dritten der Unterschied in die Einheit zurückgeht, und ebendadurch das Wissen von dieser Einheit zum vermittelten wahrhaft geistigen Wissen wird. Die drei Momente verhalten sich daher zu einander wie Denken, Glauben, Wissen.

In diesem Sinne ist die dritte Form die Idee im Element der Gemeinde, oder das Reich des Geistes. Die Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit und in diesem

Einzelnen; als sinnliche Erscheinung geht sie vorüber, aber die sinnliche Form soll in ein geistiges Element übergehen. Auf dieser Aufgabe beruht der Begriff der Gemeinde. Die Gemeinde sind die Subjecte, die einzelnen empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, denen aber zugleich gegenübersteht das Subject, der Mensch, in welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird, als ein Einzelner ein von Andern verschiedener. So ist die Darstellung der göttlichen Geschichte für die andern Subjecte eine für sie objective. Sie haben nun auch noch an ihnen selbst diese Geschichte, diesen Proceß zu durchlaufen. Die Entstehung der Gemeinde beginnt mit der Entstehung des Glaubens, und die Entstehung des Glaubens ist zunächst ein Mensch, eine menschlich sinnliche Erscheinung, und dann die geistige Auffassung derselben. Der Uebergang dazu ist die Ausgießung des Geistes, die nur eintreten konnte, nachdem Christus dem Fleisch entrückt war, die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Dann kommt der Geist hervor, das Wissen von Gott, als dem Dreieinigen; das Bewußtseyn der Identität des Göttlichen und Menschlichen ist Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde. Sie fängt damit an, daß die Wahrheit vorhanden ist, eine gewußte ist, und diese Wahrheit ist, was Gott ist, daß er der Dreieinige ist, daß er das Leben, dieser Proceß seiner in sich ist. Das Wissen von dieser Wahrheit ist der Glaube als eine eigene Form des Wissens: der göttliche Inhalt wird gesezt als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Bewußtseyns, der Innerlichkeit. Die sinnliche Geschichte ist nur der Ausgangspunct für den Glauben, die Rückkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtseyn ist es, worauf es ankommt. Es erhellt so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubens-Inhalt hervorbringt. Wie der Glaube den sinnlichen Inhalt in einen geistigen verwandelt, der nicht Vergangenes, sondern schlecht-

hin Gegenwärtiges ist, und daher auch nicht durch die Geschichte, sondern nur durch die Philosophie gerechtfertigt werden kann, so gibt er ihm auch seine Beziehung auf das Subject. Weil die Versöhnung an sich vollbracht ist in der göttlichen Idee, und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit gewiß ist dem Menschen, soll das Subject ein Kind Gottes werden, d. h. zu dieser bewußten Einheit kommen, sie in sich hervorbringen, vom göttlichen Geiste erfüllt werden. Dieß geschieht durch den Glauben, denn nur vermittelst des Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subject fähig, sich selbst in diese Einheit zu sezen. Die Schwierigkeit ist darin, daß das Subject verschieden ist vom absoluten Geist, aber dieß ist gehoben dadurch, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substanziellen Willen, die innerste alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen. Ausser diesem innern Wollen ist am Menschen noch seine Aeusserlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, aber diese Aeusserlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit ist zu einem Unwesentlichen herabgesezt, und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohns ein vorübergehendes, verschwindendes, kein bleibendes, absolutes Moment. Dieß ist der Begriff der Gemeinde überhaupt, die Idee, sofern sie der Proceß des Subjects ist, in welchem der Geist Gottes wohnt; von dem Begriffe der Gemeinde ist aber die Realisirung der Gemeinde in der Kirche, und die Realisirung des Geistigen zu allgemeiner Wirklichkeit zu unterscheiden. Dieß geschieht in lezter Beziehung dadurch, daß der Inhalt des Glaubens seine Rechtfertigung durch das Denken erhält. Der Begriff producirt die Wahrheit, aber der Inhalt wird zugleich als ein nicht producirter, als an und für sich wahr anerkannt. In der Philosophie, die die Vernunft der Religion zeigt, erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die Philosophie

ist Theologie, sofern sie die Versöhnung Gottes mit sich selbst, und mit der Natur darstellt, daß die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist theils ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

In dem auf diese Weise sich entwickelnden Gang der Hegel'schen Religions-Philosophie ist das höchste Princip, das Princip der ganzen Bewegung, Gott als Geist, als der absolute Geist. Ist Gott als Geist ausgesprochen, so liegt darin von selbst, daß er nicht blos jene abstracte, inhaltsleere Einheit ist, welche jede positive Bestimmung des göttlichen Wesens ausschließt, und die absolute Ursächlichkeit, die der lezte Haltpunct des absoluten Abhängigkeitsgefühls seyn soll, zulezt nur in das absolute Ich wieder umschlagen läßt. Gott als Geist hat einen bestimmten concreten Inhalt, dieser Inhalt ist aber nicht blos die Natur, und wenn Schelling noch sagte, daß Gott wesentlich Natur sey und die Religions-Philosophie über die Sphäre der Natur-Philosophie nicht hinauszuführen vermochte, so ist auf dem Hegel'schen Standpunct Gott wesentlich nicht Natur, sondern Geist. Hat man daher auch gegen die Hegel'sche Lehre wie gegen die Schelling'sche die Beschuldigung erhoben, daß sie fatalistisch und atheistisch sey, daß der Gott immanente Proceß Gott einem Fatum, einem Naturmechanismus unterwerfe, die Freiheit Gottes aufhebe, so ist dagegen vor allem zu erinnern, daß dieser Proceß bei Hegel kein Naturproceß ist, sondern ein rein geistiger Proceß, er wird auf das Wesen des Geistes an sich zurückgeführt, sofern Gott als Geist das Denken selbst ist, das Denken aber seiner Natur nach ein sich Unterscheiden, in welchem sowohl ein Unterschied als eine Einheit ist. Es ist also nur die logische Form des Denkens, wenn Gott sich von der Welt, wie das Unendliche vom Endlichen unterscheidet, dieser Unterschied aber zwischen Gott und Welt, oder dem Unendlichen und Endlichen dadurch auch

wieder ein an sich aufgehobener ist, daß Gott als Gott im absoluten Sinn, als der wahrhaft Unendliche nicht das Unendliche für sich, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, so daß das Endliche auch zum Begriff Gottes gehört, weil ohne den Unterschied des Endlichen und Unendlichen auch kein sich Unterscheiden, somit auch kein Denken in Gott wäre. Ist Gott nicht wesentlich Geist und als Geist denkender Geist, das Denken an sich, so ist schlechthin nicht zu sagen, was Gott seinem Wesen nach ist. Ist aber Gott der absolute Geist, so ist mit dem Begriffe Gottes, als des Geistes, auch der Proceß gesezt, dessen wesentliche Momente die Natur und das Ich, als der endliche Geist, sind, und es geht hieraus hervor, wie die Hegel'sche Religions-Philosophie die früheren Formen, welche entweder nur auf die Natur oder das zum Absoluten gesteigerte endliche Ich zurückgehen, als untergeordnete Momente unter ihrer höhern Einheit begreift. Auch die geschichtliche Objectivität, deren Reflex das christliche Bewußtseyn der Schleiermacher'schen Glaubenslehre ist, ist, so betrachtet, ein Theil des Processes, in welchem Gott sich mit sich selbst vermittelt, aber dieses Gesammtbewußtseyn, in dessen Sphäre der heilige Geist als das Princip des christlichen Bewußtseyns waltet, ist hier nicht mehr ein ins Unbestimmte zurückgehendes, in sich haltungsloses Princip, sondern es hat seinen bestimmten Einheitspunct darin, daß Gott selbst der Geist ist, und als Geist sich selbst dazu bestimmt, sich in der Form des heiligen Geistes zu offenbaren. Welche Stelle Christus in diesem Proceß des sich mit sich selbst vermittelnden absoluten Geistes einnimmt, ergibt sich aus dem Wesen dieses Processes von selbst. Dieser Proceß besteht wesentlich darin, daß Gott sich zur Natur und zum endlichen Geist bestimmt, in der Natur und im endlichen Geist sich selbst objectivirt. Gott stellt also die Natur und den endlichen Geist als sein Anderes sich gegenüber, aber die an sich seyende Wahrheit der Natur und

des endlichen Geistes ist nur Gott. Die Wahrheit soll jedoch nicht blos eine an sich seyende seyn, sondern sie soll auch in das Bewußtseyn des Geistes eintreten, sofern ja der ganze Proceß der Proceß des sich mit sich selbst vermittelnden Geistes ist, der Geist aber nicht wäre, was er seinem Wesen nach ist, wenn er nicht der seines wahren Wesens sich bewußte, der selbstbewußte Geist wäre. In dem Fortgang dieses Processes steht nun Christus auf demjenigen Punct, auf welchem dem Geist dieses Bewußtseyn der an sich seyenden Wahrheit zuerst entsteht, der subjective Geist seiner Identität mit dem objectiven sich bewußt wird, oder die Einheit Gottes und des Menschen, wie sie objectiv als eine an sich seyende ist, auch subjectiv in das Bewußtseyn der Menschheit eintritt. Es ist also nur das Bewußtseyn dieser Einheit, was an die Erscheinung Christi sich anknüpft und durch dieselbe sich realisirt, nicht die Einheit selbst, welche vielmehr als das an sich Seyende vorausgesezt wird. Eben davon hat man nun aber Anlaß zu einer, den Gang des Systems im Allgemeinen betreffenden, Einwendung genommen. Es müsse, ist gesagt worden [7]), bei der Hegel'schen Deduction der Erscheinung Gottes im Fleische auffallen, daß Hegel dabei den speculativen Weg von oben herab nach unten ganz unterbrochen, und nur ein anthropologisches Bedürfniß, Gott nahe zu wissen, zum Ausgangspunct seiner Christologie nehme. Anhebend von der Trinität und den Unterschieden, welche Gott in sich seze, wäre von ihm so fortzuschreiten gewesen, daß er für Gott die Nothwendigkeit dargethan hätte, sich selbst sich fremd und getrennt von sich zu wissen. Sodann sey der immanente Proceß Gottes nachzuweisen, wodurch er sich wiederfinde, in dem Andern sich selbst erkenne. Statt dessen wende sich die Sache plözlich äusserlich, statt des begonnenen immanenten Processes des durch die Welt

7) Dorner, Entw.Gesch. der Lehre von der Person Chr. S. 406.

sich zu sich bewegenden Gottes werde nun die Menschheit in ihrem Streben zur Versöhnung dargestellt, und es trete, wie eine äusserliche Veranstaltung, nicht abgeleitet aus Gottes Wesen, sondern aus dem Bedürfniß des menschlichen, sich nach seinem Ansich nicht erkennenden Bewußtseyns, die Erscheinung Gottes im Fleische ein. Diese anthropologische Betrachtungsweise sey daher in die andere umzusezen, welche von Gott selbst aus die Nothwendigkeit der Erscheinung Gottes im Fleische erkennen wolle, und die Sache sey wohl so zu denken, daß Gott im Verlauf seines Processes durch die Natur und die natürliche Menschheit zum Gedanken der wesentlichen Einheit seiner selbst und dessen gelange, was er, um sich von sich unterschieden zu sezen, als Anderes sich gegenüberstellte. Soll diese Einwendung dahin gehen, daß Hegel die Einheit Gottes und des Menschen nicht als eine wirklich geschehene, sondern nur als eine in das Bewußtseyn der Menschheit eintretende deducire, den Gegenstand dieses Bewußtseyns also, der doch das Wesentliche ist, schlechthin voraussezе, so ist dieß offenbar unrichtig, da Hegel die Einheit Gottes und des Menschen mit dem Wesen des Geistes selbst sezt; soll aber das Hauptgewicht darauf liegen, daß Hegel das Bewußtseyn jener Einheit nicht als Bewußtseyn Gottes, sondern als Bewußtseyn der Menschheit darstellt, so ist dabei übersehen, daß das Bewußtseyn Gottes überhaupt nur ein gottmenschliches ist. Es ist daher auch dieß eine unrichtige Behauptung, Hegel sey von der speculativen Betrachtungsweise zur anthropologischen abgesprungen, indem ja dieses Anthropologische selbst ein wesentliches Moment der speculativen Deduction ist. Die Nachweisung des in der Menschheit entstehenden Bewußtseyns kann doch immer nur anthropologisch geschehen, ist nun aber dieses Bewußtseyn zugleich das Bewußtseyn Gottes, wie es auf dem Hegel'schen Standpunct genommen werden muß, so ist die anthropologische Betrachtungsweise zugleich die speculative. Gleicher Art ist

eine andere, gleichfalls die Hegel'sche Religions-Philosophie im Ganzen betreffende, Einwendung [8]). Die Entzweiung und Versöhnung, also die wesentlichen Momente des Inhalts der Religion, haben bei Hegel nur Bedeutung für das Bewußtseyn, wie das Seyn, der Wille davon afficirt werde, bleibe unklar, sofern ja jedenfalls das Göttliche davon frei zu denken sey, das Göttliche aber nur die andere Seite des Menschlichen sey, welches also auch davon frei seyn müsse, so daß alle diese Gegensäze zulezt nur Erscheinung für das erst werdende Bewußtseyn, also rein phänomenologischer Art seyen. Allein der Fortschritt des Processes kann ja nur darin bestehen, daß das an sich Seyende auch ein Gewußtes wird. Jenes Seyn und alle Gegensäze, die es in sich schließt, der Unterschied und die Einheit, sind keineswegs ausgeschlossen, sondern mit der Diremtion des Geistes in sich selbst unmittelbar gesezt. Die Hauptsache aber ist die mit der objectiven Seite sich vermittelnde subjective, das Wissen von dem Seyn, weßwegen auch die Religion nicht sowohl die an sich seyende Einheit Gottes und des Menschen ist, sondern vielmehr das Bewußtseyn derselben. Wie kann daher der Hegel'schen Religions-Philosophie zum Vorwurf gemacht werden, daß ihr das eigentlich religiöse Moment der Entzweiung und Versöhnung nicht die Entzweiung und Versöhnung an sich, sondern nur das Wissen um sie ist? Man verkennt den eigentlichen Character der Hegel'schen Religions-Philosophie, wenn man das Princip ihrer Bewegung nicht darin sieht, daß das Seyende zum Wissen für den Geist erhoben wird. Dieses Wissen ist das eigentliche Ziel des Processes der Selbstvermittlung des Geistes, zu seiner Voraussezung aber hat es das an sich Seyende, und die Sphäre des Processes ist der Gegensaz des Objectiven und Subjectiven.

Da die kritische Betrachtung der Hegel'schen Religions-

---

8) A. a. O. S. 421.

Philosophie vor allem auf den Hauptpunct des Systems, die Idee Gottes, gerichtet seyn muß, so sind hier zunächst die wichtigsten Momente der neueren, zur Kritik der Hegel'schen Lehre dienenden, Untersuchungen über die Idee Gottes kurz zu erwähnen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß die speculative Entwicklung der Idee Gottes in der Hegel'schen Philosophie einen Punct erreicht hat, auf welchem die Consequenz der Speculation, wie sie durch die Reihe der ihr vorangehenden Momente bedingt ist, sich methodisch in sich abschließt. Daß Gott der absolute Geist ist, ist das höchste, der absoluten Idee Gottes entsprechende, Ziel der Speculation, auf der andern Seite scheint aber das Absolute der Gottes-Idee sogleich dadurch wieder verloren zu gehen, daß Gott, als Geist, als Denken, als der Proceß der Selbstvermittlung, nur in ein immanentes Verhältniß zur Welt gesezt werden kann. Als Pantheismus wird daher der wesentliche Character auch der Hegel'schen Lehre von Gott bezeichnet, und wenn man auch zugibt, daß der Hegel'sche Pantheismus ein anderer ist, als der Spinozistische, daß Gott nicht blos absolute Substanz, sondern auch absolutes Subject ist, so scheinen doch auch durch diese neue Form des Pantheismus die Bedenken nicht gehoben zu seyn, welche, wenn auch nicht das speculative, doch jedenfalls das religiöse Interesse gegen den Pantheismus geltend zu machen pflegt.

Die Mangelhaftigkeit des Pantheismus oder Spinozismus besteht, wie Billroth [9]) das Verhältniß desselben zur Hegel'schen Lehre bestimmt, darin, daß die Determination der Substanz nur als Negation gefaßt, diese Negation selbst aber nicht wieder negirt, oder nicht zur Negation der Negation fortgegangen wird, wobei das Denken nicht bloßes Attribut der Substanz, sondern die Substanz das Denken selbst

9) Vorlesungen über Religions-Philosophie. 1837. S. 40 f.

seyn würde, oder darin, daß die einzelnen Dinge, die Individualität, der endliche Geist, in der Substanz blos untergehen, verschwinden, ohne in ihrer Wahrheit wiederhergestellt zu werden, was nur durch das, die Grenze sowohl aufhebende als sezende, Denken geschehen könnte. Im Deismus gehe das Substanzialitätsverhältniß des Pantheismus in das Causalitätsverhältniß über, der deistische Begriff selbst aber könne erst dadurch zum wahren erhoben werden, daß das Causalitätsverhältniß in das der Wechselwirkung übergehe, worin Ursache und Wirkung zu Momenten herabgesezt werden, wie dieß im teleologischen Begriff Gottes geschehe. Das Allgemeine sey nicht ausser dem Einzelnen, sondern in ihm und durch dasselbe, das Einzelne gehe aber wieder in seine Allgemeinheit als die Gattung zurück, und zwar sey dieses Allgemeine nicht blos als allgemeine Lebendigkeit, sondern als der allgemeine Geist. Da er aber in diesem logisch-metaphysischen Verhältniß der Allgemeinheit zur Welt als seiner Besonderung kein Fürsichseyn habe, kein Bewußtseyn, ausser in dieser Besonderung, in der Einzelnheit, in die er sich hineinbilde, so sey er nur die lebendige Identität aller Gegensäze des Weltprocesses, die Natur und das Reich des endlichen Geistes sey sein Werden, die höchsten Sphären des Geisteslebens aber, in welchen der endliche Geist seine Rückkehr in den allgemeinen Geist vollbringe, die Wissenschaft, Kunst und Religion, seyen ebensosehr auch die Rückkehr des absoluten Geistes zu sich selbst. Diese Form des Pantheismus sey der Standpunct der Hegel'schen Philosophie. Dieser Pantheismus behaupte zwar den bewußten Unterschied Gottes, als des allgemeinen Geistes, von der Welt, als seiner Vermittlung im endlichen Geist in der Einzelnheit, indem er aber die Wirklichkeit des allgemeinen Geistes durch das Daseyn des endlichen bedingt seyn lasse, sey er dadurch genöthigt, die christliche Lehre von der Schöpfung durch den freien Willen eines, auch ohne die Welt in sich vollendeten

und persönlichen Gottes der Sache nach aufzugeben. Das Mangelhafte des Hegel'schen Gottesbegriffs sey daher, daß er über den Begriff des Pantheismus nicht hinausgehe, sey man aber einmal durch den höchsten geistigen Pantheismus bis zu dem Begriffe Gottes, als des sich durch sein Andersseyn, d. h. die Schöpfung der Welt, und durch Aufhebung dieses Andersseyns, d. h. die Heiligung und Zurückführung der Welt, zu sich vermittelnden absoluten Geistes gelangt, so müsse man noch weiter fortgehen zu dem Saz: der absolute Geist sey nicht der absolute, wenn er durch sein Anderes d. h. durch Nichtgott, die Creatur sich vermittelt; er müsse sich vielmehr, um absolut zu seyn, durch sich selber, als Gott, durch Gott vermitteln, d. h. die Selbstvermittlung Gottes müsse ein immanenter Proceß seyn. In diesen Säzen ist das Wichtigste, was gegen die Hegel'sche Lehre eingewendet werden kann, in seiner Spize zusammengefaßt. Dasselbe Moment macht Fischer [10]) in der Weise geltend, daß er einen vierfachen Pantheismus unterscheidet, den abstracten oder eleatischen, den substanziellen oder spinozistischen, den realistischen, dessen Princip die lebendig gedachte Substanz, Gott als Urkraft, wie bei Schleiermacher, und den idealistischen Hegels, welchem Gott an sich nur ein abstract unendliches Wesen sey, das an und für sich so wenig existire, daß es der Welt, deren allgemeiner Geist es sey, zu seiner Verwirklichung bedürfe. Die abstracte Nothwendigkeit des Systems lasse es nicht zur Idee des an sich freien Geistes kommen, welcher sich aus innerer Macht und Tiefe zu dem entscheide, wozu er sich entscheiden wolle, durch eine die Wahlfreiheit voraussezende Selbstentscheidung. Was auch Fischer bemerkt, daß es der Hegel'sche Pantheismus in der nothwendigen Beziehung zur Welt nicht zur Idee einer Vollendung des

---

10) Die Idee der Gottheit. Ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen und zu entwickeln. 1839. Vgl. S. 15 f. 31 f.

Seyns bringe, ist von Dorner [11]) in einer Reihe von Einwendungen weiter ausgeführt worden, deren Hauptsäze sind: Die Welt könne überhaupt nicht das geeignete Medium seyn, um dasjenige, was doch Ziel des Processes sey, zu vermitteln, nämlich, daß Gott absoluter Geist oder concrete Allgemeinheit werde. Der mit der Idee Gottes, als des bloßen Weltgeistes, gegebene Proceß habe das Widersprechende an sich, um seine adäquate Wirklichkeit zu haben, ewig ein nicht adäquates Medium, die Welt, sezen zu müssen, andererseits aber auch ebenso es aufzuheben, weil in keiner einzelnen Gestalt Gott wahrhaft und bleibend sein Leben und seine Wohnung haben könne. Dieß sey ein Dualismus, über welchen man nur durch die Alternative hinwegkommen könne, entweder zu sagen, die Idee sey ewig in sich selbst real, und Gott bedürfe nicht der adäquaten Wirklichkeit der Welt zum absoluten Selbstbewußtseyn, an welche gebunden dasselbe vielmehr nur ewig getrübt und unvollkommen seyn müßte, oder aber, falls darauf beharrt werden soll, daß Gott sein absolutes Selbstbewußtseyn nur durch Vermittlung der Welt habe, werde es als ewig sich suchend und nie sich findend nach den Principien des Systems zu bezeichnen seyn. Im leztern Fall bleibe es also bei dem unversöhnten Widerspruch, daß Gott ewig das Endliche sezen müsse, um in ihm sich absolut zu wissen, und das wahre Daseyn des Geistes, das allein in der Gottmenschheit sey, zu erlangen, andererseits aber nie zu diesem wahren Daseyn kommen könne, weil es sowohl dem Begriff des Endlichen widersprechen soll, daß die ganze Fülle der Idee in ihm offenbar werde, als auch dem Begriffe Gottes, der wesentlich Proceß und nur als solcher Leben sey, irgend so realisirt zu seyn, daß er seine absolute Wirklichkeit erreicht hätte. Daher werden denn die endlichen Gestalten als unangemessene Formen des göttlichen Daseyns

11) A. a. O. S. 438 f.

immer wieder zurückgenommen, und das göttliche Leben sey und erhalte sich nur als das ewige Wechselspiel von Sezen und Aufheben des Endlichen. Mit Einem Worte also: wenn man auch darüber hinwegsehen wollte, daß Gott nur in der Welt sich verwirkliche, so könne es nicht einmal in der Welt zu einer vollendeten Verwirklichung Gottes kommen.

Die Freiheit Gottes von der Welt, oder, wie man sich sonst auszudrücken pflegt, die extra- und supramundane Transscendenz Gottes, welcher zufolge Gott schlechthin über der Welt steht, ebenso gut ohne die Welt als mit der Welt seyn kann, dieß ist es, was an der Hegel'schen Lehre von Gott vermißt wird. Und gewiß wird dieses Moment mit allem Recht gegen sie geltend gemacht. Woran anders kann sich die Kritik halten, als an das Absolute der Gottes-Idee? Kann also Gott mit der Welt nicht absolut seyn, so muß er es ohne die Welt sey. Auf der andern Seite ist nun aber doch einmal die Welt da, will man also nicht blos dabei stehen bleiben, daß die Welt schlechthin ist, weil sie ist, so muß sie auch irgend eine Beziehung zu dem Wesen Gottes haben, und wenn die neuere Philosophie nicht blos in einem Cartesius und Spinoza, auch in einem Leibniz und Wolf, und noch mehr in ihrem neuesten Stadium, das sie seit Kant durchlaufen hat, Gott und Welt nur in ein inneres Verhältniß zu einander sezen konnte, wie ist es möglich, dieses Band mit Einem Male völlig zu zerreißen und zu sagen, daß Gott schlechthin ausser und über der Welt stehe? Auch die Appellation an den christlichen Gottesbegriff kann hier nicht genügen, denn wie es sich auch mit dem biblischen Begriff Gottes verhalten mag, da die Idee Gottes auch die Idee des Absoluten ist, so muß die Bestimmung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt auch eine Aufgabe der Speculation seyn. Gilt daher irgendwo der Grundsaz, daß die Kritik, wenn sie die wahre und rechte ist, nicht blos eine negative seyn darf, sondern in dem Negativen auch auf das

Positive hinweisen muß, so muß auch den Gegnern der Hegel'schen Lehre die Frage entgegengehalten werden, wie sie selbst die Schwierigkeiten, die ihnen durch Hegel nicht gelöst zu seyn scheinen, zu lösen im Stande sind, und wenn es sich zeigen sollte, daß auch bei ihrer Lösung noch Schwierigkeiten bleiben, deren Lösung, wenn sie überhaupt möglich ist, eher wieder auf die andere Seite hinüberzuführen scheint, so ist es nur der Billigkeit gemäß, die Schwierigkeiten auf der einen und die auf der andern Seite so gegen einander abzuwägen, daß aus dieser Betrachtung wenigstens ein klares Bewußtseyn der Aufgabe, um welche es sich hier noch handelt, hervorgeht.

Gegner der Hegel'schen Lehre, wie Billroth und Fischer, sind nicht gegen den Hegel'schen Vermittlungsproceß überhaupt, sie gehen vielmehr von der Voraussezung aus, daß, wenn der Begriff Gottes nicht eine völlig unbestimmte und inhaltsleere Abstraction seyn soll, er nur dadurch seinen concreten Inhalt erhalten kann, sie wollen nur die Welt nicht als ein Moment dieses Processes betrachtet wissen. „Alles Leben," sagt Billroth [12]), „Selbstbewußtseyn, Freiheit, ist wesentlich Proceß, Vermittlung unterschiedener Momente zu einer concreten Einheit, in welcher diese Momente aufgehoben sind. Das bloße Seyn, die Unmittelbarkeit, ist todt. Werden, Bewegung ist die Voraussezung und nothwendige Form für alles Lebendige. Der Pantheismus fehlt also nicht darin, daß er die Selbstvermittlung durch unterschiedene Momente hindurch für das Leben und Selbstbewußtseyn Gottes als nothwendig fordert, sondern nur dadurch, daß er als das eine Moment dieser Selbstvermittlung die äusserliche Natur und den endlichen Geist nimmt, während ja eben der Begriff des absoluten Geistes dieß in sich schließt, daß er sich in sich, ohne ausser sich zu gerathen, vermittelt, d. h.

12) A. a. O. S. 63 f. 83 f.

daß er sein Leben, Selbstbewußtseyn und Freiheit nicht blos aus sich und durch sich, sondern auch in sich und durch sich habe. Wenn nun auf der einen Seite behauptet werden muß, daß Gott, der Unendliche, nicht ohne Endliches seyn kann, weil eine Unendlichkeit ohne Endlichkeit eine bloße Abstraction wäre, so kann auf der andern Seite nicht zugegeben werden, daß die Welt mit Gott gleich ewig gesezt ist." Dieser Schwierigkeit soll nun aber das christliche Dogma von Gott, als dem Dreieinigen, zu Hülfe kommen. Dieses Dogma weise nämlich auf den Unterschied zwischen dem Begriff der Endlichkeit, Schranke, überhaupt und dem der bestimmten, in Zeit und Raum erschienenen, Welt hin. Daß in Gott, wenn er der wahrhaft Unendliche seyn soll, das Moment der Endlichkeit, Schranke, Unterschied überhaupt gedacht werden müsse, sey gewiß, und dieß lehre auch das Dogma von Gott, dem Dreieinigen, in dessen einigem Wesen doch der Unterschied der drei Personen sey, aber dieser Unterschied, diese Schranke sey ebensosehr verschwindend, unendlich aufgehoben. Gott würde also allerdings kein Bewußtseyn haben, wenn er nicht perennirend sich von sich unterschiede, aber diesen Unterschied auch ebenso perennirend wieder aufhöbe. Dieser immanente Proceß Gottes müsse die Verwirklichung seines Lebens, seines Selbstbewußtseyns und seiner Freiheit seyn. Die Schöpfung der Welt aber könne nicht als Moment des Selbstvermittlungsprocesses Gottes gedacht werden, sondern das wahre Verhältniß, in welchem die Weltschöpfung zu Gott zu fassen sey, sey vielmehr dieses, daß sie derjenige Act Gottes sey, durch den er dieselbe Liebe, nach welcher er nicht blos für sich seyn wolle, sondern von Ewigkeit her den Sohn zeuge, äusserlich in Raum und Zeit darstelle oder offenbare. So verschwinde aller Pantheismus, denn der Grundirrthum selbst des geistigsten Pantheismus bestehe darin, daß er das Verhältniß von Gott und Welt als ein unmittelbares fasse, daß also das Daseyn der Welt

ihm zufolge die erste unmittelbare Negation Gottes und somit Bedingung seines Bewußtseyns sey, da das Leztere sich durch die Negation seiner ersten Negation vermittle.

Prüfen wir diesen Versuch zur Lösung des fraglichen Problems, so kann er aus dem doppelten Grunde nicht befriedigen, weil dabei der in Gott, als dem Dreieinigen, gesezte Unterschied als ein zu geringer und dagegen der Unterschied zwischen Gott und der Welt als ein zu großer angenommen ist. Kann das Leben und Selbstbewußtseyn Gottes nicht ohne einen Vermittlungsproceß gedacht werden, in welchem ein Unterschied gesezt ist, so muß dieser Unterschied auch ein wahrer und wirklicher, nicht blos ein scheinbarer und ideeller seyn, d. h. er muß soweit auseinandergehen, als nur immer möglich ist, ohne daß das im Unterschied immer vorauszusezende Band der Einheit aufgelöst wird. Diese Einheit im Unterschied bleibt aber, auch wenn der Unterschied in die Welt gesezt wird, und zwar nicht blos nach dem Hegel'schen System, in welchem es ohnedieß unmöglich ist, daß Gott aus seinem Wesen schlechthin heraustritt, da ja die Welt das Andere Gottes nur insofern ist, als dieses Andere seine substanzielle Wahrheit im Wesen Gottes hat, und in ihm zur Einheit aufgehoben ist, sondern auch nach jeder Ansicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt, welche nicht geradezu eine dualistische werden will. Kann die Schöpfung der Welt nur als die Verwirklichung einer Gott immanenten Idee gedacht werden, so hat die Welt in dieser Idee auch ihre Einheit mit Gott, und wenn der endliche Geist das Princip seines Wesens nur in Gott als dem absoluten Geist haben kann, so ist ebendarin auch die Einheit der Welt mit Gott begründet, da der endliche Geist, nur sofern er der endliche ist, der Welt angehört. Ebendeßwegen ist auch nicht einzusehen, warum nicht die Welt das Moment seyn soll, das der Selbstvermittlungsproceß Gottes, wenn einmal ein solcher angenommen wird, zu seiner Voraussezung hat. Sagt

man mit Billroth: soll das Selbstbewußtseyn Gottes concret seyn, so muß für Gott ein Analogon dessen da seyn, was für das menschliche Ich das Nicht-Ich, die Aussenwelt ist, der Pantheismus fehlt darin, daß er die Welt zu diesem Analogon macht, der absolute Geist kann es nur in sich selbst haben, d. h. er muß sich selbst zu diesem Object, an und in welchem er Selbstbewußtseyn gewinnt, machen, ohne durch diesen Proceß der Objectivirung aus seinem Wesen herauszutreten, so kann ja ein solches Heraustreten aus dem Wesen Gottes gerade bei dem sogenannten Pantheismus der Natur der Sache nach gar nicht stattfinden, er ist vielmehr ebendadurch Pantheismus, daß er die Welt von Gott nicht trennt, sondern sie in ein immanentes Verhältniß zu Gott sezt. Und wie sollte er in dieser Immanenz nicht sein Recht behaupten, indem ja mit derselben nur dieß gesagt werden kann, daß der Unterschied der Welt von Gott ihre Einheit mit Gott nicht aufhebe, daß das Eine das Andere nicht ausschließe, daß sowohl ein Unterschied seyn könne, als auch eine Einheit im Unterschied? Dagegen ist auf der andern Seite um so mehr daran festzuhalten, daß wenn der Unterschied nicht in die Welt gesezt ist, er überhaupt kein realer und wirklicher ist, somit auch der Selbstvermittlungsproceß Gottes keine wahre Realität hat. Es läßt sich daher auch leicht nachweisen, wie es bei allen denjenigen Auffassungen der Trinitätsidee, welche bei dem Momente des Unterschieds von dem Begriffe der Welt ganz abstrahiren, ebendeßwegen auch zu keinem wahren und realen Unterschied kommt. „Damit das Ich", sagt Billroth, „concretes Selbstbewußtseyn werde, bedarf es des Nicht-Ich, der Aussenwelt; zur Person wird der Mensch erst dadurch, daß er mit andern Menschen in eine lebendige Continuität tritt, und mit ihnen als einer Totalität von Personen einen geistigen Organismus, eine sittliche Idee realisirt. Man sieht hieraus, was für das Selbstbewußtseyn Gottes folgt. Soll dieses concret seyn, so muß für Gott ein Analogon

dessen da seyn, was für das menschliche Ich das Nicht-Ich, die Aussenwelt, ist". Wo ist aber ein solches Analogon, wenn Gott nicht als das von sich Unterschiedene die Welt sezt? Man sagt wohl, der Unterschied, welcher Gott zu einem Dreieinigen mache, sey ein persönlicher, was ist aber hiemit gesagt, woran kann der Unterschied der Personen als ein realer fixirt werden, wenn der Unterschied nicht in die Welt gesezt und erst die Einheit im Unterschied als der Sohn genommen wird? Auch Fischer [13]) bringt es von demselben, die Welt ausschliessenden, Standpunct aus zu keinem realen Trinitätsbegriff. Gott wird als Urwesen, Urwille und Urgeist unterschieden. Als das seine Existenz ewig begründende Princip ist Gott an sich seyendes Urwesen. Als ewiges Princip kehrt das Absolute ebensosehr in sich zurück, wie es von sich ausgeht, um seine Existenz zu begründen. Durch seine ewige Rückkehr in sich selbst bestimmt sich das Absolute seine ideelle Einheit mit sich selbst, d. h. es will, affirmirt oder liebt sich selbst. Das sich selbst Begründen des Absoluten ist mithin die ewige Voraussezung seines sich selbst Wollens oder Liebens. Das von sich Ausgehen und seine Existenz Begründen Gottes hätte keinen Zweck, wenn er nicht aus seinem Sohn ewig in sich zurückkehrte, um sich im ewigen Wollen oder Lieben seiner selbst inne zu werden. Als dieses sich selbst wollende oder liebende Princip ist die Gottheit absolutes Ursubject, da die Subjectivität das in sich seyende Wesen ist. Das subjective sich Innewerden oder die intellectuelle Liebe zu sich selbst, ist mithin die Vermittlung, wodurch sich das Absolute zum an und für sich seyenden, d. h. sich selbst erkennenden Wesen oder zum Geist bestimmt. Das sich Begründen als ein Sezen seiner Existenz, und das sich mit sich Vermitteln, als intellectuelle Liebe, oder als subjectives Innewerden seiner selbst, sind die beiden Thätigkeiten, welche die

13) A. a. O. S. 74 f.

nothwendigen und mithin ewigen Voraussezungen des sich Wissens sind, das ein sich Objectiviren und in sich Reflectiren ist. Die drei Momente dieser Trinitäts-Idee sind somit: Gott als Princip seines Seyns, als Urwesen, der göttliche Vater, Gott als subjectives in sich seyendes Princip, als Urwille, der göttliche Sohn, Gott als objectives an und für sich seyendes Princip, als Urgeist, der göttliche Geist. Auf welcher Grundidee beruhen aber diese drei Begriffe? Es ist in ihnen nichts anders von Gott ausgesagt, als daß er in einer dreifachen Beziehung zu sich selbst steht, daß er ist, sich liebt und von sich weiß; ein realer Unterschied ist aber dadurch im Wesen Gottes nicht begründet. Sagt man, daß Gott, um sich selbst zu lieben, von sich ausgehen, oder sich von sich unterscheiden müsse, so fragt sich vor allem, warum denn Gott sich selbst lieben muß? und wenn die Antwort auf diese Frage nur diese seyn kann, weil Gott ohne die Liebe auch kein lebendiger Gott wäre, kein Leben in sich hätte, so kann, da das höchste Leben in Gott nur ein selbstbewußtes geistiges seyn kann, der höchste Begriff, von welchem wir hier ausgehen müssen, nur der Begriff des Geistes seyn, und die Begriffe des göttlichen Urwesens und göttlichen Urwillens sind völlig inhaltsleer, wenn sie nicht zu ihrer Voraussezung haben, daß Gott wesentlich Geist ist. Nur wenn Gott wesentlich als Geist gedacht wird, kann ein realer Unterschied in das Wesen Gottes gesezt werden. Man bestimmt diesen Unterschied, dem kirchlichen Dogma zufolge, als die Zeugung des Sohns. Der in sich Eine Gott theilt sich also in den Unterschied des Vaters und Sohns, als Vater ist er der Zeugende, als Sohn der Gezeugte. Man beachte nun aber, was der Begriff des Gezeugtseyns, dieses passive Verhältniß, in sich schließt. Als gezeugt von einem Andern, als abhängig und in seinem Seyn und Wesen durch ein anderes von ihm verschiedenes, höheres Princip bestimmt ist der Sohn nicht absolut, sondern er hat die Bestimmung

der Endlichkeit in sich. In dem Begriffe des Sohns ist zugleich der Begriff der Welt, als des Endlichen, mitgesezt, und wenn nun auch das Endliche dieses Abhängigkeitsverhältnisses darin zurücktritt, daß der Sohn nicht blos als geschaffen, sondern als gezeugt aus dem Wesen des Vaters bezeichnet wird, so wird doch durch diese Wesensgemeinschaft jenes Abhängigkeitsverhältniß keineswegs ausgeschlossen, sondern nur sogleich auch die in dem Unterschied gesezte Einheit als gleich wesentlich hervorgehoben; da aber dem Sohn, sofern er gezeugt ist, das Moment der Endlichkeit zukommt, und der Begriff seines Wesens nur durch den Begriff der Welt vermittelt werden kann, so kann der Sohn nicht der an sich seyende, schlechthin unendliche Geist seyn, sondern nur der endliche, durch das Moment der Endlichkeit sich mit sich selbst vermittelnde, aus der Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebende. Dadurch erst ist ein realer, das Selbstbewußtseyn Gottes vermittelnder Unterschied gesezt, und es geht hieraus hervor, wie weder der Unterschied mit der Einheit, noch die Einheit mit dem Unterschied streitet. Ohne daß Gott in der Welt sich zum Andersseyn bestimmt, das Andere seiner selbst sich gegenüberstellt, kommt der Unterschied nicht zu seinem Recht, nur in dem endlichen, in der Welt verendlichten Geist unterscheidet Gott als der Unendliche sich wahrhaft von sich selbst, daß aber dieser Unterschied mit der Einheit der Welt mit Gott in keinem Widerspruch steht, sondern sie vielmehr zur Voraussezung hat, ist daraus zu ersehen, daß die substanzielle Wahrheit der Welt, sofern sie eine endliche ist, nur der endliche, aus der Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebende Geist ist. Wahrhaft lebendiger selbstbewußter Gott ist also Gott erst dadurch, daß er durch die Vermittlung der Welt sich zum endlichen Geist dirimirt, aber auch aus dieser Verendlichung und Entäusserung seiner selbst in sich zurückkehrt, im endlichen, seiner Unendlichkeit sich bewußt werdenden Geist sich mit sich zusam-

menschließt, und dadurch erst in dieser concreten Einheit des Selbstbewußtseyns den Begriff seines Wesens realisirt. Wie man daher auch im Uebrigen über diese Lehre urtheilen mag, so scheint doch soviel zugegeben werden zu müssen, daß, wenn einmal das Wesen Gottes in den Proceß der Selbstvermittlung gesezt werden soll, der darauf beruhende Trinitätsbegriff in dieser Lehre eine ganz andere Realität hat, als er nach der Ansicht der Gegner haben kann, und da nach der Hegel'schen Lehre der Begriff der Welt ein wesentliches Moment der Trinitäts-Idee ist, so muß dasselbe auch vom Begriff der Welt gelten. Denn wie will man die Weltschöpfung motiviren, wenn der nothwendige Vermittlungsproceß des göttlichen Selbstbewußtseyns schon durch das Trinitätsverhältniß für sich vollzogen ist? Ist die Weltschöpfung, wie Billroth [14]) ihren Begriff bestimmt, derjenige Act Gottes, durch welchen er dieselbe Liebe, nach welcher er nicht blos für sich seyn will, sondern von Ewigkeit den Sohn zeugt, äusserlich in Raum und Zeit darstellt, d. h. offenbart, soll also der Zweck der Weltschöpfung die Offenbarung nicht für Gott, weil Gott sich in sich durch die Trinität offenbar ist, sondern für ein anderes als Gott seyn, das Nicht-Ich Gottes, die Creatur, so sieht man nicht, warum Gott für ein Anderes sich offenbaren soll, wenn der Grund hievon nicht im Wesen Gottes selbst liegt, im Wesen Gottes aber kann der Grund hievon nur dann liegen, wenn Gott ohne das Andere, für das er sich offenbaren soll, sich selbst nicht offenbar werden könnte, wenn also ohne dieses Andere der Unterschied, der zur Vermittlung des göttlichen Selbstbewußtseyns nothwendig ist, nicht gesezt wäre. Noch unbefriedigender wird die Weltschöpfung von Fischer [15]) motivirt. Es soll keine würdigere, der Idee der göttlichen Persönlichkeit und der Idee einer vernünftigen Welt entspre-

14) A. a. O. S. 83.
15) A. a. O. S. 93.

chendere Theorie der Weltentstehung geben, als wenn man die Schöpfung als die Verwirklichung eines freien göttlichen Entschlusses und als die äussere Offenbarung seiner Macht, Liebe und Weisheit betrachte, und doch kann eine Freiheit des göttlichen Entschlusses, die nicht aus dem Wesen Gottes selbst begründet werden kann, nur als Willkür erscheinen, wie denn Fischer auch kein Bedenken trägt, sogar einen zeitlichen Anfang der Welt zu statuiren, d. h. die Welt in das äusserlichste und zufälligste Verhältniß zu Gott zu sezen. Wenn nun aber auch die Welt nur in das schon entwickelte immanente Verhältniß zu Gott gesezt werden kann, so daß sie, ungeachtet des Unterschiedes nicht ausser Gott und nichts von Gott Getrenntes ist, sondern auch wieder in der Idee des Sohns mit Gott Eins, so bleibt doch immer noch die so bedeutende Einwendung zurück, daß Gott zur Person erst wird, das Selbstbewußtseyn Gottes nie absolut in sich vollendet ist, wenn es erst der Vermittlung der Welt bedarf. Ist es möglich, die Hegel'sche Lehre dagegen zu rechtfertigen, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß man den das Selbstbewußtseyn Gottes vermittelnden Proceß aus einem doppelten Gesichtspunct betrachtet, wie er auf der einen Seite zwar ein stets fortschreitender, auf der andern aber ein in sich vollendeter ist. Wäre Gott und das göttliche Leben, wie man sagt, nur das ewige Wechselspiel des Sezens und Aufhebens des Endlichen, so wäre ja nur das Moment des Unterschieds und Widerspruchs gesezt, aber der Unterschied kann ja nicht gesezt seyn, ohne daß im Unterschied zugleich auch die Einheit mitgesezt ist. Der Unterschied zwischen Gott und Welt kann daher in der geschaffenen endlichen Welt nicht zur Wirklichkeit werden, ohne daß er an sich, in dem an sich Seyenden, in der Idee Gottes, ideell, aufgehoben ist. Ist die Wirklichkeit die Verwirklichung der Idee, so kann sich in ihr, in der Wirklichkeit der Welt, nichts verwirklichen, was nicht die an sich seyende Idee in ihrem ewigen Ansichseyn enthält. Darum gibt es

auch keine unmittelbare Weltschöpfung, sondern die Weltschöpfung ist vermittelt durch den Sohn, die Welt ist im Sohn geschaffen, und die geschaffene Welt tritt nur so als eine endliche Gott dem Unendlichen gegenüber, daß dieser Unterschied in dem Sohn ein an sich aufgehobener ist. Wie daher auch der das Selbstbewußtseyn Gottes vermittelnde Weltproceß in der zeitlich sich entwickelnden Welt ins Unendliche verlaufen mag, die Rückkehr des aus der endlichen Welt in sich zurückgehenden Geistes ist nur dadurch bedingt, daß der Geist an sich in sich zurückgekehrt und mit sich Eins ist. Darum ist aber doch dieser Proceß kein nichtiger und inhaltsleerer, er muß fort und fort seinen Verlauf nehmen, damit das Leben und Selbstbewußtseyn Gottes nie in sich erlösche und seinen concreten Inhalt verliere, was er aber auch in seinem unendlichen Verlauf in die Wirklichkeit des zeitlichen Daseyns und des endlichen Bewußtseyns aus sich herausstellen mag, alles Wirkliche ist an sich schon in dem ewigen Wesen Gottes als Einheit enthalten. Dieß allein ist das wahre Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit. Ohne die Wirklichkeit, ohne ihre Verwirklichung in der endlichen Welt, wäre die Idee keine concrete, lebendige, und doch hat alles, was in der Wirklichkeit ins Daseyn tritt, seine Wahrheit nur in der Idee, so daß die Idee, was sie ihrem Wesen nach ist, ebenso ohne die Wirklichkeit als nur durch die Vermittlung der Wirklichkeit ist. Daß überhaupt eine endliche Welt zur Verwirklichung der Idee ist, ist die nothwendige Bedingung des concreten göttlichen Selbstbewußtseyns, was aber in der endlichen Welt im Einzelnen sich verwirklicht, ist der an sich seyenden Idee gegenüber auch wieder das Unwesentliche, der bloße Reflex der Idee. Es gehört wesentlich zur Hegel'schen Lehre, wenn sie nicht einseitig aufgefaßt werden soll, daß das Eine nicht von dem Andern getrennt wird, und die scheinbar auseinandergehenden Erklärungen Hegels gegenseitig durch einander ergänzt werden. Wenn Hegel einerseits sagt, daß ohne Welt

Gott nicht Gott ist, daß er selbst zu dem Andern seiner, zu einem Endlichen wird, sich selbst verendlicht, nur im Endlichen das Bewußtseyn seiner selbst haben kann [16]), weil das Bewußtseyn als solches ein endliches ist, so sagt er andererseits auch wieder: die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte, sie ist dieß zu seyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an sich selbst, sondern ein Erschaffenes, ihr Seyn ist nur ein geseztes. Das Seyn der Welt ist dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu seyn, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Geistes, der Liebe zu treten [17]). Derselbe doppelte Gesichtspunct ist daher auch für die Hegel'sche Lehre vom Sohn Gottes festzuhalten. Der Sohn hat die Bestimmung des Andersseyns, des Unterschieds in sich, er ist die unendliche Besonderheit, die Welt, aber Hegel protestirt selbst gegen die Auffassung als eine unrichtige, als ob der ewige Sohn des Vaters, der sich selbst gegenständlich seyenden Göttlichkeit dasselbe sey als die Welt, und unter jenem nur diese zu verstehen sey. Es verstehe sich von selbst, daß nur die Idee Gottes, wie sie in der ersten Sphäre explicirt sey, der ewige wahrhafte Gott sey, und dann seine höhere Realisation und Manifestation im ausführlichen Processe des Geistes in der dritten Sphäre. Wollte man die Welt, wie sie unmittelbar ist, als seyend, nehmen, so würde nur jener falsche Sinn damit verbunden. In ihrer Selbstständigkeit sey die Welt nur das für sich negative Moment des Andersseyns, das als solches keine Wahrheit habe, der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick sey, nur dem endlichen Geist gegenüber, sofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbstständigkeit habe, habe

16) A. a. O. Th. 1. S. 193 f.
17) A. a. O. Th. 2. S. 250.

sie diese Weise der Selbstständigkeit. In Gott sey dieses Jezt und Fürsichseyn das verschwindende Moment der Erscheinung [18]). Ist also die Welt mit dem Sohn identisch, so ist sie es nur in ihrer Unselbstständigkeit, nur auf dem Puncte, auf welchem sie als verschwindendes Moment in die Einheit Gottes übergeht. Die Welt ist ja selbst nicht blos dieser zeitliche, fort und fort sich entwickelnde Weltverlauf, sondern sie ist auch eine Totalität, eine in sich geschlossene Einheit, welche alles, was in ihr zeitlich wird, und zur Erscheinung kommt, immer schon zu seiner Voraussezung hat; in dieser ihrer, zu ihrem Begriff gehörenden Totalität ist sie mit Gott Eins oder der Sohn Gottes. Die weitere Frage aber, wie sich das Zeitliche des Weltprocesses zum ewigen Ansichseyn Gottes verhält, hat für das Hegel'sche System keine andere Bedeutung, als für jede Ansicht von dem Verhältniß Gottes und der Welt; die Alternative bleibt immer dieselbe: entweder hat das Selbstbewußtseyn Gottes auch ohne den zeitlich sich entwickelnden Weltproceß seine immanente Realität, und dann ist diese zeitliche Vermittlung selbst nur ein Spiel, ein bloßer Schein, oder wenn dieß nicht ist, das Selbstbewußtseyn Gottes vielmehr erst durch diese zeitliche Vermittlung des Weltprocesses seinen wahrhaft concreten Inhalt gewinnt, so ist das Ewige durch das Zeitliche bedingt. Die wahre Vermittlung des Gegensazes kann nur darin liegen, daß weder das Eine noch das Andere auf einseitige Weise festgehalten wird, und weder die Transcendenz Gottes über die Immanenz Gottes und der Welt, noch die leztere über die erstere ein einseitiges Uebergewicht erhält. Nur ist, wenn man Transcendenz und Immanenz auf diese Weise einander gegenüberstellt, sogleich auch daran zu erinnern, daß auch die Transcendenz im Sinne der Hegel'schen Lehre nicht als eine extra- und

---

18) A. a. O. Th. 2. S. 251. eine erst in der zweiten Ausg. hinzugekommene Stelle.

supramundane gedacht werden kann, welche immer nur wieder auf ein Unendliches führen würde, das, indem es das Endliche ausser sich hat, und in abstractem Gegensaz sich gegenüberstellt, ebendadurch selbst nur ein Endliches wird. Die Idee des Absoluten, wie sie von Hegel explicirt worden ist, schließt das Endliche vom Absoluten nicht aus, sondern das Absolute ist nur dadurch das wahrhaft Absolute, daß es die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist. Darum muß alles Gewicht darauf gelegt werden, daß Gott im Sinne der Hegel'schen Lehre nicht blos der Proceß, die im Sezen und Aufheben ins Unendliche verlaufende Wirklichkeit der Welt ist, sondern vor allem die Einheit dieses Processes, oder das Princip desselben, in welchem alle Weltgegensäze nur ideell enthalten sind. Nur wenn Gott schlechthin der Proceß selbst in seinem wirklichen Verlauf wäre, hätte man ein gewisses Recht zu sagen, Gott sey der Weltgeist, und als solcher in den Proceß der Weltentwicklung so hineinverflochten und mit ihm Eins, daß Gott und Welt sich nur wie Substanz und Accidens zu einander verhalten, die Welt also eigentlich das Absolute und Gott nicht die sub specie aeternitatis angeschaute Welt, sondern vielmehr die in der Form des zeitlichen Werdens erscheinende Welt wäre. Diese Behauptung können aber auch nur solche Gegner der Hegel'schen Lehre aufstellen, welchen es im Interesse ihres sogenannten Theismus zu liegen scheint, die Hegel'sche Lehre von Gott schlechthin als Pantheismus zu bezeichnen, um auf sie alle jene Beschuldigungen fallen zu lassen, die man seit alter Zeit mit diesem vagen Ausdruck zu verbinden gewohnt ist, während doch, was sie als ihren Theismus geltend machen, in der That nicht als ein über Hegel hinausgehender Fortschritt anzusehen ist, sondern nur als ein Rückschritt, welcher auf geradem Wege wieder zum Wolf'schen ens perfectissimum und zum Wolf'schen Dualismus zurückführt. Denn wie ist es möglich, wenn man so weit mit Hegel gegangen ist, daß man die absolute

Idee, wie sie von ihm explicirt worden ist, in die Einheit des Endlichen und Unendlichen sezt, sich nun mit Einem Male mit der Behauptung gegen ihn zu kehren, es müsse doch ausserhalb der absoluten Idee noch eine aparte Region für einen von der Welt schlechthin getrennten Gott geben, in welcher er als absolutes Subject ausser und über aller Welt stehen könne? Hiemit wird ja nur jener abstracte Gegensaz zwischen Gott und der Welt zurückgeführt, über welchen hinweggekommen zu seyn man sonst als ein Verdienst der neuern Philosophie rühmt. Die Philosophie kann weder ein religiöses noch ein speculatives Interesse dafür haben, Gott und Welt so zu trennen und auseinanderzuhalten, daß Gott ebenso gut ohne eine Welt als mit einer Welt seyn kann, was nur entweder auf Dualismus, oder auf eine allem vernünftigen Denken unzugängliche Willkür, als Princip des Daseyns der Welt, führt, sondern nur darauf kommt es an, das Verhältniß Gottes und der Welt so zu bestimmen, daß das zum Begriffe der Welt gehörende Moment der Endlichkeit das Absolute der Gottes-Idee nicht aufhebt. Dieß wäre nun freilich der Fall, wenn die Kritik der Hegel'schen Lehre ihr Resultat nur in dem Saze haben könnte: „der Weltgeist, weil ursprüngliche, bewußtlose, zum Subject nur durch die Natur sich vermittelnde Vernunft, ist ebendarum die gesezte, hervorgebrachte Vernunft, ein Geschaffenes, nicht Schöpferisches" [19]). Wäre also Gott im Sinne der Hegel'schen Lehre nur der an sich bewußtlose, erst in den endlichen Subjecten zum Bewußtseyn kommende Weltgeist, so wäre hiemit die Frage sowohl über die Absolutheit als auch die Persönlichkeit Gottes nur zum Nachtheil der Hegel'schen Lehre entschieden: als Weltgeist würde Gott, wie mit der Welt, so auch mit der Persönlichkeit der endlichen Subjecte zusammenfallen. Allein

19) Fichte, Beiträge zur Characteristik der neuern Philosophie. Zweite Ausg. 1841. S. 1023.

auch bei der Frage über die Persönlichkeit oder das Selbstbewußtseyn Gottes, welche in demselben Zusammenhang des Systems ihre Stelle hat, kommen nur wieder dieselben beiden Standpuncte in Betracht, welche wir zuvor in Hinsicht des Processes unterschieden haben. Die Persönlichkeit Gottes hat, wie der Proceß, zwei verschiedene Seiten. Hält man im Begriffe der Persönlichkeit das Moment fest, das schon von Fichte und Schelling mit aller Entschiedenheit geltend gemacht worden ist, daß ohne Beschränkung und Endlichkeit keine Persönlichkeit gedacht werden kann, so wird man sich auch der Consequenz nicht entziehen können, daß Gott Persönlichkeit zugeschrieben werden kann, nur sofern er die Bestimmung des Endlichen an sich hat, sich selbst zum Endlichen bestimmt und in der endlichen Welt verendlicht, und es kann daher nur als die speculative Entwicklung der Idee der Persönlichkeit Gottes angesehen werden, wenn Hegel im Gegensaz gegen die Ansicht, welcher zufolge Gott als dem Menschen gegenüberstehend, somit als Object genommen wird, die absolute Idee Gottes dadurch sich realisiren läßt, daß Gott als Object durch das ihm gegenüberstehende Subject sich integrirt, d. h. sich im Menschen weiß, oder nur durch Vermittlung des endlichen Geistes zur Person und zum selbstbewußten Subject wird. Soll nun aber das Mangelhafte der Hegel'schen Lehre von der Persönlichkeit Gottes eben dieß seyn, daß sie dieselbe in das Bewußtseyn des endlichen Subjects sezt, die Persönlichkeit Gottes also zugleich die Persönlichkeit des Menschen ist, so bleibt nichts anderes übrig, als aus dem Processe der Selbstvermittlung auf die Einheit desselben, als die absolute Ruhe in der Bewegung, zurückzugehen, und die Persönlichkeit Gottes in diese Einheit zu sezen, aber ebendamit auch den concreten Begriff derselben fallen zu lassen. In dieser Hinsicht findet jedoch bei der Hegel'schen Lehre nur dasselbe statt, wie bei jeder andern, welche, wenn sie nicht eine rein anthropomorphistische Personification der Idee Gottes geradezu

als speculativen Begriff geltend machen will, auch nur bei dem Bekenntniß stehen bleiben kann, daß wir uns von der Persönlichkeit Gottes, sofern von ihr alles Endliche und jede Vermittlung durch das Bewußtseyn des endlichen Subjects ferngehalten werden soll, keinen durch seinen concreten Inhalt bestimmten Begriff zu bilden im Stande sind [20]), obgleich im Allgemeinen daran festzuhalten ist, daß Gott als Geist auch Person ist.

Es ist demnach zwar allerdings, wenn wir die Sache im Allgemeinen betrachten, innerhalb der Hegel'schen Lehre selbst die Verschiedenheit eines doppelten Standpuncts begründet, welche in eine größere oder geringere Differenz auseinandergehen kann. Die Hauptsache aber ist, daß keines der beiden zusammengehörenden Momente von dem andern sich trennt und zu einem Extrem wird. Das Extrem des

20) Wie dieß insbesondere das Resultat der Schleiermacher'schen Lehre von Gott ist. Schleiermacher selbst hat es am bestimmtesten in seiner Dialektik ausgesprochen, wie z. B. wenn er S. 154. sagt: „Wir wissen nur um ein Seyn Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Seyn Gottes ausser der Welt und an sich." Man vgl. Zeller, Erinnerungen an Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. I. 2. S. 263 f. Aus dieser gründlichen Untersuchung geht klar hervor, daß der der Hegel'schen Lehre in Betreff der Persönlichkeit Gottes gemachte Vorwurf zum wenigsten mit demselben Gewicht auf die Schleiermacher'sche fällt, somit auch in dieser Beziehung kein Grund vorhanden ist, eine in der Natur der Sache selbst liegende Schwierigkeit vorzugsweise nur der Hegel'schen Lehre aufzubürden. Wie leicht es freilich Theologen, welche sich selbst die von Schleiermacher Ausgegangenen nennen (Theol. Stud. u. Krit. 1840. S. 79.), mit diesem Hauptpunct der Lehre ihres Meisters nehmen, darauf ist mit Recht auch schon von Weisse (Theol. Stud. u. Krit. 1841. S. 348 f.) aufmerksam gemacht worden.

einen Standpuncts ist in der Ansicht ausgesprochen worden, daß das Absolute schlechthin immanent ist, weil es in der Fülle seiner Entäusserung aufgeht, und transcendent nur sofern als jede Stufe den Trieb zum Absoluten hin, als zu dem Grund und Princip ihres Wesens, in sich fühlt, und durch denselben über sich, d. h. über jede bestimmte Gestalt ihres Daseyns hinausgeführt wird [21]). Ist hier das Absolute nur die Bewegung der Idee zu ihrer steten Differenzirung, so kann dagegen das andere Extrem auf dem entgegengesezten Standpunct nur darin bestehen, daß die Idee als die reine unterschiedslose Einheit genommen wird. In dieser Hinsicht möchte am meisten die Daub'sche Entwicklung der Idee Gottes [22]) den Mangel haben, daß die, die absolute Wirklichkeit vermittelnde, Selbstunterscheidung im Grunde eine blos innere bleibt. Auch bei Marheineke tritt der Unterschied gegen die Einheit zurück, wenn der Begriff Gottes, als des Dreieinigen, so dargestellt wird: Das reine Ansichseyn Gottes in seiner Substanzialität ist nicht zu denken, denn als ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, und hiemit in dem Unterschied seiner von sich. Der, welcher sich zu Gott verhält, ist ein anderer, als der, zu welchem er sich verhält. Dieses Verhältniß ist die gegenseitige Negation. Gott ist in seinem In- und Aussichselberseyn ein anderer; als Vater nicht der Sohn, als Sohn nicht der Vater, einer die Negation des andern: beide sind andere gegeneinander. Durch die negative Macht der Differenz vermittelt Gott selbst auf eine ewige Weise sich mit sich. Das Ansichseyn Gottes in seinem In- und Aussichselberseyn ist auch das Fürsich. In dieser unendlichen Vermittlung des Ansich durch das Fürsichseyn Gottes ist er der Geist. An

21) Deutsche Jahrb. 1842. Aug. in der Rec. von Feuerbach, Wesen des Christenthums.

22) Besonders in dem System der christlichen Dogmatik, herausg. von Marheineke und Dittenberger. 1841. Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. I. 4. S. 757.

sich der Geist ist er es wirklich erst, indem er sich von sich unterscheidend oder durch den Unterschied hindurchgehend, sich mit sich ausgleicht, und jene gegenseitige Negation des Insich, oder Vaterseyns, und des Aussich, oder Sohnseyns Gottes, die Negation dieser Negation, d. i. ihre Position erreicht. Diese ist das Fürsich dessen, was Gott Ansich ist in jener unmittelbaren Identität und dieser Differenz oder Negation. Gott ist also weder die nur mit sich identische absolute, und noch selbstlose Substanz, oder die substanzielle Identität, noch auch nur das absolute Selbst oder Subject in seiner Negativität und Differenz von dem Wesen und der Substanz. Dieses vielmehr, daß Gott in dem Wissen von ihm, oder als Geist, sich als die Identität der Identität und Differenz bestimmt, ist Gott, als solcher die Dreieinigkeit, und diese zunächst die Wirklichkeit des Geistes, in welchem, als solchem, das Vater- und Sohnseyn Gottes enthalten und aufgehoben ist[23]). Daß also der Geist sich von sich unterscheidet, oder das Seyn sich als Denken bestimmt, ist das Princip der Bewegung, der Uebergang zum wirklichen Unterschied aber wird nur so gemacht: Ebendamit ist Gott als Geist in sein Verhältniß zum menschlichen Geist gesezt. In der Religion wird Gott vom menschlichen Geist gedacht. Dieses Gedachtwerden aber ist die Thätigkeit des göttlichen Geistes in dem menschlichen, das Offenbarseyn Gottes als ein Seyn, welches Wissen und als solches das Sich-offenbaren ist, das Wissen Gottes von sich selbst in dem menschlichen Geist, Geist zu seyn [24]). Hiemit geht auch bei Marheineke das trinitarische Verhältniß Gottes zu sich selbst in den Unterschied des absoluten und des endlichen Geistes in seiner ganzen Weite über, um in der Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes wieder aufgehoben zu werden, der Uebergang selbst aber ist zu wenig vermittelt.

---

23) Die Grundlehren der christl. Dogmatik. 1827. S. 260 f.
24) A. a. O. S. 256 f.

Sechstes Kapitel.

Die neuesten Erörterungen über die Lehre von der Dreieinigkeit, und der gegenwärtige Stand der Lehre von der Person Christi.

In Schleiermacher und Hegel hat sich die Idee der Dreieinigkeit zu zwei sehr characteristischen, eine großartige Weltanschauung umfassenden Formen ausgebildet, welche bei aller Differenz des Standpuncts sich sehr nahe berühren, und gegenseitig in einander eingreifend und sich ergänzend sich zur Totalität der Idee vollenden. Die gemeinsame Grundlage, auf welcher beide Trinitätstheorien beruhen, ist die Ansicht, daß wenn durch die Trinitätslehre etwas Positives über Gott ausgesagt werden soll, Gott und Welt nicht getrennt werden können, oder das Trinitätsverhältniß nur insofern ein Verhältniß Gottes zu sich selbst ist, wie es auch bestimmt werden mag, sofern es zugleich das Verhältniß Gottes zur Welt in sich begreift. Ist die absolute Ursächlichkeit, wie Schleiermacher den Begriff Gottes bestimmt, trinitarisch betrachtet, das Seyn Gottes in Christus und das Seyn Gottes in der Gemeinde, so ist dieß nichts anders, als ein Verhältniß Gottes zu sich selbst durch die Vermittlung der Welt, und wenn das Princip dieses Verhältnisses nur in die absolute Ursächlichkeit selbst gesezt werden kann, so daß sie sich aus sich selbst zu diesen beiden von ihrem Ansichseyn unterschiedenen Formen des Seyns bestimmt, so haben wir ebendamit einen Proceß, dessen wesentliches Moment die Welt ist, in welcher die ideell in Gott enthaltenen Formen des göttlichen Seyns zu ihrer realen Existenz gelangen. Nach der Schleiermacher'schen und Hegel'schen Auffassung der Trinitäts-Idee gehören demnach Gott und Welt wesentlich zusammen, wenn überhaupt die Idee Gottes nicht inhaltsleer seyn soll. Man sollte denken, was in Systemen, wie das Schleiermacher'sche

und Hegel'sche, als gemeinsames Resultat des ganzen Entwicklungsgangs der Philosophie und speculativen Theologie sich ergeben hat, werde auch in dem Bewußtseyn der Zeit eine um so allgemeinere Anerkennung gewonnen haben. Unstreitig wird diesen Systemen die große historische Bedeutung und die bestimmende Macht, die sie durch die Wahrheit des Gedankens für den denkenden Geist haben, für Gegenwart und Zukunft bleiben müssen. Zunächst jedoch hält sich die von dem kirchlich religiösen Interesse des Zeitgeistes ausgehende Opposition gegen Philosophie und speculative Theologie daran, daß die Schleiermacher'sche und Hegel'sche Lehre von dem Verhältniß Gottes und der Welt als pantheistisch anzusehen sey, und da nun so Vielen als eine längst ausgemachte, keiner weitern Untersuchung bedürfende Wahrheit gilt, daß alles, was irgendwie als pantheistisch bezeichnet werden kann, nicht nur an sich schlechthin verwerflich ist, sondern insbesondere auch mit dem Christenthum im geradesten Widerspruch steht, so wird es als eine Hauptaufgabe der Zeit betrachtet, den Hegel'schen Pantheismus durch eine Ansicht zu bekämpfen, welche wesentlich dualistisch Gott und Welt soviel möglich in abstractem Gegensaz auseinanderzuhalten sucht. Hiemit ist der Hegel'schen Trinitätslehre das Urtheil gesprochen. Dabei will man aber doch die speculative Bedeutung, welche der Trinitätslehre durch die Hegel'sche Philosophie zu Theil geworden ist, nicht fallen lassen: so negativ kann sich die kirchliche Gesinnung gegen ein so wichtiges Dogma des christlichen Glaubens nicht verhalten: der Werth seiner speculativen Begründung desselben soll daher keineswegs verkannt werden, ja selbst dem Hegel'schen Vermittlungsproceß will man seine Wahrheit nicht absprechen, nur darauf kommt es an, sein pantheistisches Element völlig von ihm auszuscheiden. Derselbe Proceß also, welchen Hegel nur durch die Vermittlung der Welt geschehen läßt, soll ohne sie rein innerhalb des göttlichen Wesens selbst seinen Verlauf

nehmen, oder das Trinitätsverhältniß nur als ein immanentes aufgefaßt werden. In dieser Idee einer immanenten Trinität sehen sowohl Philosophen, welche ihre speculative Theologie als eine höchst wichtige Stüze des kirchlichen Glaubens betrachten, als auch Theologen, welche bei aller Anhänglichkeit an das alte kirchliche Dogma doch nicht den Muth der alten Theologen besizen, es troz seines Widerspruchs mit der Vernunft aufrecht zu erhalten, sondern es im Geist der Zeit für angemessener erachten, ihm eine der Vernunft mehr einleuchtende Gestalt zu geben, das beste Auskunftsmittel, die Speculation und den kirchlichen Glauben in das rechte Vernehmen zu einander zu sezen. Die Frage ist nur, ob nicht auf diesem vermittelnden Wege eine Form zurückgerufen wird, mit welcher weder dem kirchlichen Glauben, noch dem speculativen Denken sehr gedient seyn kann, eine längst dagewesene Form, deren Mangelhaftes nun nur um so klarer sich herausstellt, je ernster die neueste Speculation des Dogma sich bemächtigt, und es in seinem innersten Begriffe zu erfassen bestrebt hat.

Es war daher kein zur Unzeit gesprochenes Wort, als Lücke in einem dogmatischen Sendschreiben an Nitzsch [1]) Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität, oder die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes, zur Sprache brachte, und dadurch weitere Erörterungen nicht blos von Seiten Nitzsch's [2]), sondern auch von Andern, welche in der Sache mitzusprechen sich für berufen hielten [3]), veranlaßte.

---

1) Theol. Studien und Kritiken 1840. 1. H. S. 63 f.

2) Ueber die wesentliche Dreieinigkeit Gottes zur Erwiederung auf das dogmatische Sendschreiben des Hn. K. R. D. Lücke. A. a. O. 1841. 2. H. S. 295 f.

3) Weisse, zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität. A. a. O. S. 345 f. — Fichte, Einige Bemerkungen über die immanente und die Offenbarungstrinität nach Lücke und

Um sich genauere Rechenschaft zu geben, was an der Lehre von einer immanenten Trinität ist, classificirt Lücke die verschiedenen neuern Theorien der Trinität, und stellt der populär verständigen und kirchlich glaubigen Enthaltsamkeit die unenthaltsam speculative Denkweise gegenüber, zwischen welchen die sabellianische Theorie in ihrer Schleiermacher'schen Form als Mittelglied die wahre Mitte bilde. Hiedurch ist die unenthaltsame speculative Denkweise, ihrer Bezeichnung zufolge, von den übrigen Theorien, als das eigentliche Object der Frage abgegrenzt, und da eine der beiden Gestalten, in welchen sie in der neuern Zeit erscheint, die Hegel'sche, theologisch schon gerichtet ist, seitdem unter dem christlichen Schein der verdeckte pantheistische Inhalt erkannt worden, so ist es nur die Lehre von einer immanenten Trinität im engern Sinn, wie sie namentlich von Billroth, Twesten, Nitzsch u. a. näher bestimmt worden ist, um welche es sich handelt. Auch mit dieser Gestalt der unenthaltsam speculativen Denkweise kann sich Lücke nicht befreunden, wie billig, wenn einmal die Enthaltsamkeit zum Maasstab und Kriterium des speculativen Denkens gemacht wird. Nehme man an, die Begriffe der Selbsterkenntniß oder der Selbstliebe, des Selbstbewußtseyns oder der Persönlichkeit seyen der richtige Inhalt der immanenten Trinität, so sey nicht einzusehen, worauf die Nothwendigkeit einer solchen ausser- und überschriftlichen Trinität beruhen soll. Behaupte man, die Persönlichkeit Gottes sey eben nur trinitarisch als immanente Trinität zu begreifen, so sey allerdings der Begriff der Persönlichkeit, zumal Gottes, ein schwieriger speculativer Begriff, aber bedenklich sey es auch, ein Verhältniß des Werdens, was doch das Zeugen

---

Nitzsch, auch mit Beziehung auf Hegel und Strauß. (Zeitschr. für Philos. und specul. Theol. Herausg. von Fichte. VII. 1. S. 224 f.) — Mehring, die immanente Wesenstrinität. A. a. O. IX. 2. S. 157 f.

und Gezeugtwerden sey, in Gott zu sezen, und verwirrend, es gleich und ewig wieder aufzuheben. Der immanente Proceß des göttlichen Selbstbewußtseyns könne nicht inadäquater ausgedrückt werden, da Vater und Sohn zwei auseinandersevende Subjecte seyen, welche durch keinen Geist und keine Wesensgleichheit aufhören können, verschiedene Subjecte zu seyn. Statt daß dadurch die Idee der Persönlichkeit Gottes nach Art der menschlichen klarer werden soll, werde sie nur dunkler. Ohne Bewegung sey kein Leben zu denken, aber im Begriff des absolut Substanziellen liege es, das Leben unmittelbar in sich zu haben, ohne allen innern Gegensaz. In den Actionen des Selbstbewußtseyns seyen freilich Subject und Object unterschieden und wieder Eins, ob aber dieser Proceß ebenso auch in Gott sey. Wo wir unterscheiden, Verschiedenes sezen und wieder aufheben, da sey Werden und Zeit, das Absolute aber gestatte ebendeßwegen keine immanenten Unterschiede. Halte man sich an den Begriff der Selbstliebe, der Selbstobjectivirung Gottes in der Liebe, so sey zwar nicht zu läugnen, daß in jeder wahrhaften Liebe das persönliche Selbst als liebendes Subject immer mitgesezt sey, weil die Liebe wesentlich immer zwei Subjecte verlange, das liebende und das geliebte. Aber die Selbstliebe sey in der Liebe immer nur das Mitgesezte, die eine Hälfte der Liebesaction. Die volle Liebe, als solche, entstehe und bestehe als solche nur durch ein objectives Subject ausser uns. Ob denn die Liebe in Gott so wesentlich eine andere sey, daß er schon in seiner Selbstliebe die absolute, die absolut bewußte Liebe hätte? Daß Gott die ewige Liebe sey, wissen wir in und aus der Welt, dem Objecte seiner Liebe. Gott sey freilich seinem Wesen nach absolut unabhängig von der Welt, aber wenn die Liebe Gottes eine wahre vollständige Action seyn solle, könne und dürfe ihr die Welt nicht fehlen. Gewiß sey er sich selbst genug, aber doch eben nur als der ewige Weltschöpfer, als die ewige vollständige Liebe, die

mehr sey als Selbstliebe. Sey die Welt der Inbegriff der unsterblichen Ebenbilder Gottes, sey darunter auch begriffen sein heiliger, eingeborener Sohn, was suchen wir noch nach einem würdigern Object seiner Liebe? Sollen wir aber den heiligen, eingeborenen Sohn als immanentes Du in Gott uns denken, und doch nicht blos denken als eine gesezte und wieder aufgehobene Verschiedenheit, was dann eben kein wahres Du wäre, sondern als reale Person, so gerathen wir von neuem in ein Dunkel, und in eine Verwirrung, aus der uns nichts helfe, als eben die Verneinung der immanenten Trias auch in der Form der Selbstliebe.

Man darf der Lücke'schen Abhandlung nur bis zu diesem Puncte folgen, und von demselben aus wieder auf das zurücksehen, wovon sie ausgegangen, so muß auch sogleich in die Augen springen, wie sie, wenn man auch über manche andere zuvor schon nicht recht zusammenstimmende Säze (wie z. B. daß in Gott Leben und Bewegung seyn soll und doch kein Unterschied, wie wenn es eine Bewegung geben könnte ohne einen Unterschied!), hinwegsieht, doch um so unläugbarer hier sich in einen sich selbst aufhebenden Widerspruch mit sich selbst verwickelt. Das Resultat, bei welchem sie ankommt, ist das gerade Gegentheil des beabsichtigten. Als unzweifelhafte theologische Voraussezung gilt ihr, daß der Pantheismus, wäre er auch jener höchste geistige, der Hegel'sche, theologisch schon darum gerichtet ist, weil er Gott nicht hat ohne die Welt. Was haben wir nun aber hier am Schlusse der Lücke'schen Untersuchung? Doch auch einen Gott, welcher nicht ohne die Welt seyn kann, wenn er als die ewige Liebe ein Object seiner Liebe ausser sich haben muß, und dieses Object seiner Liebe nur die Welt seyn kann. Und wenn Lücke noch überdieß den heiligen eingeborenen Sohn zur Welt rechnet, sofern sie als der Inbegriff der unsterblichen Ebenbilder Gottes das Object seiner Liebe ist, so haben wir ja hier sogar den so anstößigen Saz Hegel's, daß Sohn und Welt zu-

sammengehörende Begriffe sind, der eine der beiden Begriffe durch den andern vermittelt wird. Kann man nichts lieben, ohne daß man mit dem Gegenstand seiner Liebe Eins wird, sich mit ihm identisch weiß, sein eigenes Wesen in ihm erkennt, so ist es ja nur die Explication des Hegel'schen Begriffs der Einheit Gottes und der Welt, wenn die Welt nicht blos das von Gott Unterschiedene, sondern auch, wegen dieser Beziehung zum Sohn, im Sohn das mit Gott Identische ist. Entweder muß also die Lehre, die man nur als pantheistisch zu bezeichnen pflegt, doch nicht so absolut verwerflich seyn, wenn sie gerade die Ansicht über das Verhältniß Gottes und der Welt enthält, ohne welche Gott nicht als die ewige Liebe gedacht werden kann, oder wenn es auch ferner dabei bleiben soll, daß der sogenannte Pantheismus in diesem Widerspruch zum Christenthum steht, so wird man sich auch dazu entschließen müssen, wie man ja auch dem Selbstbewußtseyn Gottes seine Lebendigkeit nimmt, wenn man keinen Unterschied in ihm zugibt, ebenso auch die Liebe in dem Herzen Gottes auszulöschen, um im Gegensaz gegen den Pantheismus den Dualismus in seiner ganzen Strenge durchzuführen. Würde es aber nicht vielleicht besser seyn, ehe man sich durch die Angst vor „der pantheistischen Gefahr" in solche Widersprüche und Extreme hineintreiben läßt, dem gefürchteten Feind etwas ruhiger und schärfer ins Angesicht zu sehen, ob denn wirklich die Gefahr vor ihm so groß ist? Dieselbe Lehre, welche man, ohne sich genauere Rechenschaft über sie zu geben, schlechthin mit dem gehässigen Namen des Pantheismus bezeichnet, enthält Elemente in sich, welche jede Ansicht über das Verhältniß Gottes und der Welt, die nicht selbst eine unchristliche werden will, als ihre nothwendige Voraussezung anerkennen muß. Wie kann eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi, wie sie auch näher bestimmt werden mag, auf irgend eine Weise gedacht werden, wenn nicht ihre Möglichkeit an sich in der menschlichen Natur

begründet ist, Gott und Mensch also in irgend einem Puncte wesentlich mit einander Eins sind; wie kann an eine Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Geistes geglaubt werden, wenn nicht der menschliche endliche Geist in seinem Verhältniß zu Gott, als dem absoluten Geist, Geist von Gottes Geist ist [4]); oder wie kann auch nur von einem Bilde Gottes die Rede seyn, nach welchem der Mensch geschaffen ist, und zu welchem er als zu seiner an sich göttlichen Natur erneuert werden soll, wenn es schlechthin nur darum zu thun ist, den aufrichtigen wesenhaften Unterschied Gottes und der Welt als Princip und Inhalt des christlichen Dogma geltend zu machen? Es versteht sich von selbst, daß der Unterschied zwischen Gott und der Welt hiemit nicht geläugnet werden soll, was ebenso einseitig wäre, als es für einseitig erklärt werden muß, nur den Unterschied festzuhalten, die Einheit aber völlig unbeachtet zu lassen. Gibt es aber auch eine Einheit im Unterschied, so versteht es sich ebenso von selbst, daß sie in nichts anders gesezt werden kann, als in dasjenige, was allein die substanzielle Wahrheit der Welt ist, in den endlichen Geist, welcher in seinem geistigen Bewußtseyn auch das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit hat, als der endliche auch der aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebende ist. Wozu soll es also dienen, um nur der pantheistischen Gefahr ernsthaft und entschieden zu entgehen, alle jene wesentlichen Momente, die doch auch in Betracht kommen müssen, wie wenn sie gar nicht vorhanden wären, völlig zu

4) Nur in der Anerkennung dieser Wahrheit kann Nitzsch in der neuesten Ausgabe seines Systems der chr. Lehre 1839. S. 245. zur Erklärung der Menschwerdung Gottes die Säze aufstellen: „Es gibt eine natürliche Göttlichkeit des menschlichen Geistes, und nur der menschliche Geist tritt mit dem Logos in unmittelbare Vereinigung.“ Oder lautet dieß nicht auch pantheistisch, wenn man in jeder Einheit Gottes und der Welt Pantheismus sieht?

ignoriren, und in wissenschaftlichen Untersuchungen, in welchen nur die Consequenz des Gedankens entscheiden kann, statt dieser nachzugehen, immer nur wieder die Versicherung seiner christlichen Gesinnung zu geben, wie wenn diese nicht ebenso gut auch auf der andern Seite stattfinden könnte?

Man möchte vielleicht sehr geneigt seyn, in diesen kritischen Bemerkungen nur willkürliche Consequenzen zu sehen. Um so erwünschter ist es, daß der befreundete Theologe, an welchen das Sendschreiben gerichtet ist, es auch darüber nicht an einer wohlmeinenden Belehrung fehlen ließ. Nitzsch gibt Sartorius, welcher gleichfalls denselben Punct schon in's Auge gefaßt hatte [5]), darin Recht, daß die Aufgebung der immanenten Trinität, bei doch festgehaltener Liebe und Thätigkeit Gottes, unvermeidlich zu Vermischungen des Göttlichen und Weltlichen führe, und die zwar geläugnete Abhängigkeit und Unselbstgenügsamkeit Gottes wieder begründe [6]), d. h. zu demselben Pantheismus führe, dessen Widerspruch mit dem Christenthum doch gerade die Voraussezung ist, von welcher man ausgeht. Nur um so ernstlicher dringt sich daher die Frage auf, wie der pantheistischen Gefahr zu entgehen ist? Es kann dieß, wie eben hieraus zu ersehen ist, nur dadurch geschehen, daß man nicht, wie Lücke gethan hat, die immanente Trinität aufgibt. Wie also diese festzuhalten ist, und zwar ohne Gott in irgend ein als pantheistisch anzusehendes Verhältniß zur Welt zu sezen, da eben hierin die Immanenz jener Trinität bestehen soll, ist die Frage. Sucht man nun darüber den befriedigenden Aufschluß in der Abhandlung von Nitzsch zu erhalten, so weiß man nicht recht, woran man sich halten soll. Die Sache wird zwar hauptsächlich nur exegetisch erörtert (gleichfalls auf eine Weise, gegen welche manches einzuwenden wäre), allein, was auch auf dem exegetischen Wege sich

5) Die Lehre von der heiligen Liebe. 1840. S. 17.
6) Nitzsch a. a. O. S. 339.

ergeben mag, es muß doch immer das ganze Verhältniß auf einen bestimmten Begriff gebracht werden. Man sieht wohl, das Wesen der immanenten Trinität soll in die athanasianische Vorstellungsweise, welcher der unbedingte Vorzug vor der sabellianischen gegeben wird, gesezt werden. Ebendeßwegen wäre aber auch nachzuweisen gewesen, ob es in derselben wirklich zu einem realen Unterschied Gottes von sich selbst kommt, ob, wenn Vater, Sohn und Geist in ein solches Verhältniß der Identität zu einander gesezt werden, wie diese Lehre annimmt, sie zugleich als reale Subjecte von einander unterschieden werden können. Es geschieht dieß nicht nur nicht, sondern es werden nicht einmal die athanasianische und die sabellianische Vorstellung in ihrem Unterschied so auseinandergehalten, daß das Moment, um das es sich handelt, sich klar herausstellt. Wenn Lücke die inweltliche Offenbarungstrias, von welcher diese Theologen reden, nur davon verstehen will, daß alle in der inweltlichen Offenbarung gegebenen Subjecte nur Verhältnisse Gottes zur Welt, Wirkungen, Acte, keine Beziehungen Gottes zu sich selber und auf sich selber ausdrücken, so hält Nitzsch entgegen, schon darin seyen wirkliche Beziehungen Gottes auf Gott, Unterscheidungen Gottes von Gott enthalten. Ewige und in ihrer Realität verschiedene, in ihrer Verschiedenheit reale Verhältnisse Gottes zur Welt, die keine andere als diese seyn können, unterscheiden schlechterdings Gott von Gott und beziehen ihn zu ihm selbst. Gott offenbaret eben sich selbst, nicht etwas Anderes, das er nicht wäre, er theilt sich selbst mit; nun ist der geoffenbarte wesentlich kein anderer, als der offenbarende, der mitgetheilte wesentlich kein anderer als der mittheilende, aber das Verhältniß von Subject-Object ist in diesem Processe der Offenbarungsthätigkeit schon eingetreten [7]). Eben dieß wäre auch nachzuweisen gewesen, da die Sache sich nicht

---

7) Nitzsch a. a. O. S. 301.

so unmittelbar von selbst versteht. Mit welchem Rechte läßt sich denn behaupten, daß die Offenbarungstrinität eine von ihr unabhängige Wesenstrinität schon zur Voraussezung haben muß? Eine Offenbarungstrinität lehrt ja auch der Sabellianismus, auch in ihm müßte also ein Verhältniß von Subject-Object, d. h. ein immanentes Trinitätsverhältniß seyn, wenn überhaupt alle realen Verhältnisse Gottes zur Welt nicht ohne einen Unterschied Gottes von sich selbst gedacht werden könnten. Und doch wird unmittelbar darauf gesagt: „Wie denn vom Sabellianismus da die Rede seyn könne, wo einzig davon die Rede sey, daß und wie Gott sich selbst gegenständlich werde und sich zu sich selber verhalte? Gebe es doch für die sabellianische Monas gar kein ad intra, sondern nur ein ad extra." Die ganze Unterscheidung, welche hier zwischen Offenbarungs- und Wesenstrinität gemacht wird, beruht auf einer unklaren Vorstellung. Nicht jedes Verhältniß Gottes zu sich selbst ist als solches auch ein immanentes, Gott kann ja auch durch die Vermittlung des Endlichen sich selbst gegenständlich werden, wie dieß auch bei dem Sabellianismus der Fall ist, welcher Gott in den drei Personen des Vaters, Sohns und Geistes, jedoch erst in der Sphäre der endlichen Welt, in dieses Verhältniß zu sich selbst kommen läßt. Die Frage ist daher nicht, ob die Offenbarungstrinität nicht ohne eine Wesenstrinität seyn kann, sondern ob Gott nur durch die Vermittlung des Endlichen sich selbst gegenständlich werden und in dieses Verhältniß zu sich selbst treten kann, ob also kein realer Unterschied in Gott gedacht werden kann, ohne daß mit dem Unterschied die Bestimmung des Endlichen in das Wesen Gottes gesezt wird? Diese Frage verneint zwar Nitzsch in der Folge, wenn er gegen Lücke bemerkt, man dürfe sich keineswegs vorstellen, daß jede Unterscheidung in Gott einen Reflex der Welt in das Wesen Gottes bringe, und den Unterschied Gottes und der Welt, wenn nicht aufhebe, doch verdunkle. Nur der sich

in sich bewegende Gottesbegriff erspare der Idee die Schmach, das Naturleben an sich zu ziehen und erborgen zu müssen. Dagegen werde der in der Wesensgleichheit abgeschlossene und bestimmte Proceß der subjectiven Entwicklung die Sophia, valentinisch zu reden, vor jedem Sinken bewahren, den wahren Schöpfungsbegriff sichern, und ohne der göttlichen Allgegenwart und Allwirksamkeit in der Geschichte oder im Bewußtseyn zu schaden (denn die Ueber- und Inweltlichkeit Gottes sey, die eine wie die andere, in göttlichen Subsistenzen gegeben), den Unterschied Gottes und seines Geschöpfs befestigen [8]). Allein es ist auch dieß nur behauptet, nicht entwickelt und bewiesen. Man mag immerhin sagen, die Sophia dürfe nicht fallen, wenn sie aber eben doch fällt, und fallen muß, weil es sonst zu keinem realen Unterschiede kommt und der Unterschied zu seinem Rechte kommen muß, wie ist dann die Sache anzusehen? Nicht darauf ist zu sehen, ob alles schlechthin immanent bleibt, sondern ob man in der Immanenz auch einen wahren und wirklichen Unterschied hat. Woher soll aber ein solcher Unterschied herkommen? Die athanasianische Lehre hat es der Geschichte zufolge nie zu einem realen Unterschied in Gott gebracht [9]),

8) A. a. O. S. 339.

9) Nitzsch meint zwar (a. a. O. S. 302.), schon seit Augustin und Boëthius habe man allgemein diejenigen kirchlichen Bestimmungen, vermöge welcher es eine antisabellianische Lehre von der Trinität, eine Lehre von verschiedener Subjectivität des Vaters, Sohns und Geistes, gab, als ein festes Resultat der Exegese vorausgesetzt, und diesem Kirchenglauben die psychologischen und sonstigen Erklärungsversuche völlig untergenet. Deßwegen seyen also Auffassungen der Trinitäts-Idee, welche offenbar auf Sabellianismus hinauslaufen, doch nicht sabellianisch zu nehmen, weil ja solche Kirchenlehrer selbst sagen, sie sollen nicht sabellianisch seyn. Dieß würde jedoch weit führen, wenn wir jedem, der eine solche Versicherung gibt,

und solche Versuche, die Trinitäts-Idee als Selbstvermittlungsproceß zu deduciren, wie der von Twesten wiederholte [10]), geben gleichfalls nur einen leeren Schein des Unterschieds. Alles dieß hat seinen Grund darin, daß man mit der Bestimmung der Endlichkeit, sofern sie in das Wesen Gottes gesezt werden sollte, nie Ernst machte, und der falschen Meinung war, Gott könne, ohne daß die Endlichkeit der Welt dazwischen tritt, auf reale Weise sich von sich selbst unter-

---

auf sein Wort glauben müßten, daß es wirklich so sey: es mag noch so oft gesagt werden, daß sich Person von Person zwar nicht wie Theil von Theil, wie Qualität von Qualität, aber auch nicht wie ein unmittelbares Wesen, nicht wie der Mensch vom Menschen unterscheide, die Sache selbst wird durch bloße Versicherungen und Auctoritäten nicht im Geringsten wahrer und denkbarer. In gleichem Sinne bemerkt Nitzsch a. a. O. S. 327. über Joh. 1, 1.: „So tief liege der Polytheismus und der polytheistische Verdacht unter dieser Stelle und unter der ganzen biblischen und kirchlichen Trinitätslehre, daß es in sich selbst widersprechend sey, eine göttliche Hypostase als wirkliches Subject ausser Gott zu denken, denn der Gott, ausser welchem man eine göttliche Hypostase denken wolle, sey an sich schon die Negation alles Polytheismus. Man könne also getrost den alttestamentlichen Kanon: ausser mir ist kein Gott, ohne Weiteres eintreten lassen. Johannes nöthige zu beidem, Gott bei Gott vorzustellen und doch die Einheit des Wesens zu denken. Solche Behauptungen werden in einem sehr apodictischen Ton ausgesprochen, Reelles aber ist damit nichts gesagt. Daß es an sich widersprechend ist, Joh. 1, 1. den Logos in dem Subordinations-Verhältniß zu Gott zu denken, wie es Origenes zuerst näher entwickelte, ist noch keinem Unbefangenen zu behaupten eingefallen. Selbst wenn man, willkürlich genug, die athanasianische Vorstellung Joh. 1, 1. schon voraussezt, muß man doch zugeben, daß jene andere eine an sich mögliche und wohlbegründete ist.

10) Vorles. über die Dogmatik S. 199 f. Vgl. oben S. 377.

scheiden. Entweder muß man von jedem realen Unterschied in der Trinitäts-Idee abstrahiren, oder die Endlichkeit, ohne welche es keinen realen Unterschied im Wesen Gottes geben kann, da suchen, wo sie allein real ist, im Begriffe der Welt. Man kann nun freilich sagen, es sey eine Schmach für die absolute Idee, das Naturleben an sich zu ziehen, d. h. sich durch das Endliche zu vermitteln, wenn aber in demselben Zusammenhang auch wieder gesagt wird, die Endlichkeit gebiete darum nicht über Gott, weil Gott sich in ihr offenbare und sie erfülle, wenn die Scheu vor Verendlichung und Entzweiung an einer Lehre von Gott sogar getadelt wird [11]), so ist dieß die andere Seite der Sache, und es wäre daher nun auch zu zeigen gewesen, wie sich das Eine zu dem Andern verhält. Darüber kommt man jedoch hier nicht in's Reine, weßwegen auch kein weiteres Interesse vorhanden seyn kann, einem so unvermittelten und unmotivirten Begriff, wie der Begriff dieser Immanenz ist, weiter nachzugehen. Aus allem zusammen aber geht unstreitig hervor, daß Nitzsch zwar die athanasianische Vorstellung, als die kirchliche, für die seinige erklärt, in der That aber ihr die sabellianische unterlegt. Eine dreifache göttliche Urhebung, von welcher wir uns in unserm geistlichen Seyn und Werden abhängig fühlen [12]), ist, wenn wir einen gewöhnlicheren Ausdruck dafür sezen, nichts anderes als eine dreifache Kraftäusserung, oder die göttliche Ursächlichkeit in einer dreifachen Beziehung zu dem Menschen gedacht. Soll die kirchliche Lehre durch die Bemerkung gerechtfertigt werden: „welche Schwierigkeit auch der kirchliche Begriff von göttlichen Personen machen möge, sobald man ihn mit der Persönlichkeit des göttlichen Wesens in Verhältniß bringen wolle, so sey doch dieser Widerspruch nicht ganz unauflösbar", so ist ebendamit nur die Unauflös-

11) A. a. O. S. 341.
12) System der chr. Lehre §. 81.

barkeit des Widerspruchs anerkannt, da ein Widerspruch nur entweder ganz oder gar nicht gelöst werden kann, und die weiter hinzugefügten Versuche zur Erläuterung des Trinitätsverhältnisses aus der Metaphysik des Bewußtseyns, aus dem Begriffe der Selbsterkenntniß und Selbstliebe Gottes, oder dem Unterschiede des in sich verborgenen und des sich äussernden, also auch erinnernden Gottes, dienen nur dazu, die kirchliche Lehre mit heterogenen Vorstellungen zu vermengen, wodurch die Sache im Ganzen nur unklarer und unbegreiflicher werden muß.

Bis jezt steht demnach die immanente Trinität immer noch auf einem sehr schwachen Grunde. Lücke hat das Gewicht seiner Bedenken so stark gefunden, daß er die immanente Trinität nur fallen lassen konnte, Nitzsch, bei dem besten Willen, sie zu halten und zu begründen, wenigstens nichts Haltbares und Ueberzeugendes für sie vorgebracht, allein der rechte Mann kommt erst, welcher sich längst als den großen Restaurator der alten kirchlichen Trinitätslehre angekündigt hat [13]), und gewiß auch jezt den Theologen aus ihrer Noth zu helfen im Stande ist. „So sehr wir uns," läßt Weisse über die von Lücke zur Sprache gebrachte Frage sich vernehmen, „gegen die Annahme einer Anfangslosigkeit der Schöpfung sträuben, so entschieden bekennen wir uns zu der Annahme einer Ewigkeit des göttlichen Schaffens. Wir bekennen uns dazu nicht nur im Allgemeinen, sondern wir behaupten, daß gerade dieser Begriff des göttlichen Schaffens den Andeutungen gemäß, welche darüber deutlich genug in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enthalten sind, in seiner ausdrücklichen Unterschiedenheit und Unabhängigkeit von dem, was man gemeinsam Welt und Schöpfung

---

13) Weisse, die Idee der Gottheit, als wissenschaftliche Grundlegung der Philosophie der Religion. 1833. S. 273. Vgl. Strauß, Gl.lehre. Th. I. S. 495 f.

nennt, gefaßt und sorgfältiger, als bisher der Fall war, ausgebildet werden muß, wenn es zu einem wahren und lebendigen Verständnisse des Trinitätsbegriffs kommen soll" [14]). Hiemit sehen wir uns sogleich in den Mittelpunct der Sache selbst hineinversezt. „Es leidet keinen Zweifel," sagt Weisse in vollkommener Uebereinstimmung mit Lücke, „daß der pantheistischen Gefahr auf keine Weise zu entgehen wäre, wenn die Mannigfaltigkeit, welche auf reale und nicht auch blos ideale Weise in Gott gesezt werden sollte, unmittelbar die Mannigfaltigkeit der Welt wäre, die wir gemeinsam Welt nennen. Auf der andern Seite aber darf der Schöpfungsbegriff nicht als ein blos einseitig ideales oder subjectives Denken und Wollen gefaßt werden, wie er auch von Lücke noch gefaßt wird, der ihn darum mit Recht für leer und unmächtig erklärt, wiefern er kein Resultat hätte, wiefern nicht das Werden eines Geschöpfs ausserhalb der wollenden und beschließenden Gottheit ihm entsprechen sollte. Eines Geschöpfes bedarf es allerdings, oder vielmehr es bedarf einer Unendlichkeit von Geschöpfen, aber wer sagt uns, daß diese Geschöpfe nothwendig ausser Gott seyn müssen? Ausser Gott in dem Sinne, wie der Begriff unsers gegenwärtigen Weltalls allerdings nicht ohne ein Verhältniß der Aeusserlichkeit zu Gott gedacht werden kann; denn keineswegs ist es unsere Meinung, mit jener Behauptung zur pantheistischen Weltansicht zurückzukehren. Kurz, es ist der Begriff einer immanenten oder intellectuellen, der Schöpfung dieses Weltalls so zeitlich, wie principiell oder begrifflich vorangehenden Schöpfung, den wir für einen ebenso schriftmäßig begründeten, als wissenschaftlich zur Ausbildung eines speculativen Theismus unentbehrlichen halten, und von welchem wir allein den Ausgang eines helleren Lichts auch über die wahre Bedeutung des kirchlichen Trinitätsbegriffs erwarten." Es ist

14) Theol. Stud. und Krit. 1841. S. 383.

mit Einem Worte die Angelologie, aus welcher das neue Licht für die Trinitätslehre aufgehen soll, eine Lehre, welche freilich in der neuern speculativen Theologie zu einem so untergeordneten Moment geworden ist, daß wir uns längst nicht mehr veranlaßt sehen konnten, sie in den Kreis unserer Untersuchungen zu ziehen, die aber nach Weisse's Ansicht nie hätte von der Trinitätslehre getrennt behandelt werden sollen, aus dem Grunde, weil in ihr eine ähnliche Hypostasirung in Bezug auf die schöpferischen Gedanken Gottes liege, wie in der Trinitätslehre in Bezug auf die Haupt- und Grundmomente des göttlichen Selbstbewußtseyns. Die Engel bilden, so betrachtet, eine Ideenwelt ungefähr im platonischen Sinne, mit dem Unterschiede jedoch, daß der platonische Ideenbegriff eine nicht ganz klare Vermischung des Elements der begrifflichen Allgemeinheit oder Abstraction mit der lebendigen Individualität, freier, geistiger Schöpfung oder Zeugung enthalte, während der hier gemeinte Begriff ganz und ungetheilt auf die leztere Seite treten müsse. Die begriffliche Allgemeinheit könne überall nur ein Element der Nothwendigkeit oder der Natur in Gott bezeichnen, hier aber handle es sich vielmehr davon, Gott auch unabhängig von der Weltschöpfung und vor ihr als ein Wesen von unendlicher, freier Schöpferthätigkeit und die Erzeugnisse derselben, als eine Welt, zwar in anderem Sinne als die unsrige, aber an überschwänglicher Mannigfaltigkeit und individueller Eigenthümlichkeit ihrer einzelnen Momente keineswegs hinter ihr zurückbleibend zu denken. In diesem Sinne wagt es daher Weisse zu behaupten, daß der Offenbarung **ad extra** eine Offenbarung **ad intra** vorangehe, als eine ewige, intellectuelle und immanente Schöpfung, und daß diese Offenbarung unzertrennlich sey von dem Wesen und Begriffe Gottes, während jene auch nicht seyn könnte, ohne daß darum Gott aufhörte, Gott zu seyn. Einen einsamen Gott zu denken, falle auch dem populären religiösen Bewußtseyn unerträglich, ein Gott aber, welcher der Welt bedürfe, werde

ebendadurch von der Welt abhängig, die Welt selbst werde dadurch zu Gott. Wie nun aber die immanente Offenbarung zu denken sey, sey die weitere Frage, und gewiß habe die Schrift darin das Rechte getroffen, daß sie der Persönlichkeit des Logos oder Sohns das Geleit der himmlischen Heerschaaren beigebe. Durch diese Ineinssezung der Einheit und der Vielheit habe sie auch für die wissenschaftliche Fassung den einzig haltbaren Grund gelegt. Die Einheit nämlich, die Hypostase dieses zweiten Moments sey für die Wissenschaft Bedürfniß, weil ohne einen beharrlichen Gegensaz für sein Bewußtseyn Gott nicht als selbstbewußt gedacht werden könne; die Vielheit sey Bedürfniß, weil sonst kein wahrhafter Unterschied der Hypostasen bestehe, sondern beide als identisch zusammenfallen, und nur gewaltsamer Weise auseinandergehalten werden können. Dieß aber sey das Tiefe und Große der neutestamentlichen Lehre, daß sie nicht nur überhaupt die Nothwendigkeit dieses doppelten Gegensazes für die Idee der Gottheit eingesehen, sondern ausdrücklich beide Gegensäze als einen und denselben ausgesprochen habe. Auch an den Böhme-Schelling'schen Grund in Gott wird dabei erinnert. Denn was für das menschliche Selbstbewußtseyn die Aussenwelt, das sey für das göttliche der Logos als schöpferischer Quell der göttlichen Gedanken, derselbe Logos, der gerade in dieser Beziehung auch der Grund der göttlichen Persönlichkeit genannt werden könne, nur müsse man den Grund nicht in die erste, sondern die zweite Persönlichkeit in Gott sezen.

So wäre also das große Räthsel ebenso klar und einfach, als ächt speculativ gelöst! Aber wie ist es gelöst? Mit Einem Worte dadurch, daß für die Immanenz Gottes und der Welt die Immanenz Gottes und der Engel gesezt wird. Gehören denn aber die Engel nicht auch zur Welt, und wenn es mit der absoluten Idee Gottes streitet, von der Welt abhängig zu seyn, ist nicht auch so dieselbe Abhängigkeit Gottes von der Welt, oder des Schöpfers von dem Geschöpf,

wenn Gott, um als selbstbewußt gedacht zu werden, nicht ohne die Engel gedacht werden kann, welche bekanntlich nach der Lehre der Schrift Geschöpfe Gottes sind? Gewiß kann man sich nur wundern, wie ein denkender Schriftsteller mit einer solchen Lösung des fraglichen Problems aufzutreten wagen kann, es ist aber sogar noch weiter zu behaupten, daß wenn überhaupt die gegebene Lösung einen vernünftigen Sinn haben soll, sie denselben erst dadurch erhält, daß man sie auf dieselbe Lehre zurückführt, welche als eine in religiöser und speculativer Hinsicht völlig verfehlte bestritten wird. Der philosophische Begriff für die Engel ist, daß sie endliche Geister sind. Es ist also der endliche Geist, welcher in den Engeln als der immanente Unterschied in Gott gesezt wird. Ebendieß ist die Lehre Hegel's, und wenn das von Gott Unterschiedene auch wieder das mit Gott Identische seyn soll, der endliche Geist somit auch wieder der unendliche ist, so ist dieß nur der philosophische Ausdruck der Behauptung, daß was die Engel in der Vielheit sind, der Logos oder der Sohn, welchem sie als Begleiter beigegeben sind, in der Einheit ist. Die Engel sollen als eine Ideenwelt im platonischen Sinne genommen werden, und es wird mit Nachdruck daran erinnert, daß was man gemeinhin Welt nenne, nicht als Gott immanent gedacht werden könne. Gewiß mit Recht, dagegen ist aber auch nicht zu vergessen, daß wo von Ideen die Rede ist, auch ein Realwerden der Ideen angenommen werden muß. Es gehört an sich zum Wesen der Idee, daß sie sich verwirklicht, zur Wirklichkeit und Natur wird, oder was dasselbe ist, nach Hegel, sich zum Andersseyn bestimmt. Wenn daher Weiße mit großer Wichtigkeit hervorhebt, die wesentliche Bedeutung des Dreieinigkeitsbegriffs sey, daß Gott selbst nicht ohne eine immanente Offenbarung seines Wesens, ohne eine nicht von seinem Willen, sondern von seiner Natur ausgehende Schöpfung zu denken sey, daß es aber ebendarum auch der Dreieinigkeitsbegriff sey, durch den wir das Recht gewinnen,

die Welt, welche wir meinen, wenn wir von Welt schlechthin sprechen, das sinnlich wahrnehmbare, materielle, oder auf der Voraussezung selbstständiger und beharrender Materialität beruhende Universum, als ein Werk nicht blos der göttlichen Natur, sondern des göttlichen Willens zu fassen, so werden hier Natur und Wille in einen Gegensaz gesezt, welcher mit der Voraussezung, daß die Ideen an sich das Princip des göttlichen Schaffens sind, nicht zusammenstimmt, wie ja auch Weiße das zuvor Gesagte wieder zurücknimmt, wenn er unmittelbar darauf hinzusezt, daß gleichwohl an diesem Werk die göttliche Natur Theil habe, und der göttliche Wille nicht einseitig Weltschöpfer sey. Was soll mit solchen halben Vorstellungen, mit einem Willen, der nicht sowohl Wille, als vielmehr Natur ist, gesagt seyn? Wir erhalten so doch wieder den an sich zum Wesen der Idee gehörenden Proceß, und wenn wir den einen Theil des Processes haben, so wäre es nur das Mangelhafte des Platonismus, wenn wir nicht auch den andern Theil, die Rückkehr der Idee in sich selbst, hinzunehmen wollten. Was Weiße über das dritte Moment, den heiligen Geist, sagt, daß der Gottheit, wenn sie als Geist, als Person gedacht werden soll, neben dem Selbstbewußtseyn und dem Inhalt desselben, als drittes der Wille zugeschrieben werden müsse, die hypostatische Fassung dieses dritten aber eine nothwendige Consequenz der gesammten vorangehenden Betrachtung sey [15]), ist entweder gleichfalls nur eine völlig unklare Vorstellung, oder es kann, wenn ein bestimmter Begriff damit verbunden werden soll, nur im Sinne des Hegel'schen Processes genommen werden. Wozu also dieses Wichtigthun mit einer völlig neuen Betrachtungsweise, wenn doch alles dieß im besten Falle nur auf die Lehre des bestrittenen Gegners wieder zurückführt? Aber es ist ja nicht einmal so ernstlich gemeint, daß die Engel, in welche hier das Wesen

15) A. a. O. S. 405.

der immanenten Trinität gesezt wird, eine platonische Ideenwelt bilden, es wird dieß auch sogleich wieder zurückgenommen, und die Engel sollen vielmehr ganz und ungetheilt eine lebendige Individualität, eine freie geistige Schöpfung oder Zeugung, also Engel nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise seyn. Hiemit verliert aber das Ganze vollends alle speculative Haltung, und man sieht sich mit der Lehre von einer immanenten Trinität in der Form der Angelologie in eine transcendente Region versezt, in welcher das vernünftige Denken in ein willkürliches Spiel der Phantasie mit äusserlichen inhaltsleeren Vorstellungen übergeht. Wäre dieß das Ziel, nach welchem die neuere Speculation zu streben gehabt hätte, so würde sie an demselben nur in den alten transcendenten Dogmatismus zurückverfallen können, von welchem doch sich loszureißen, die seit Kant nach dem dem Selbstbewußtseyn des Geistes immanenten Princip der Wahrheit ringende Philosophie sich zu ihrer höchsten Aufgabe gemacht hat [16]).

---

16) Wie es mit dem Dogmatismus der sogenannten positiven Philosophie steht, die in der That als ein neuer Scholasticismus die eigentliche Aufgabe der Speculation darin erkennt, die orthodoxen Bestimmungen der kirchlichen Lehre in ihren speculativen Formalismus herüberzuziehen, und mit der Appellation an die kirchlich glaubige Gesinnung der Zeit allen Anforderungen des speculativen Denkens zu genügen glaubt, kann man schon an den handgreiflichen Widersprüchen sehen, in die sich ein solcher Dogmatismus sehr natürlich mit sich selbst verwickelt. Derselbe Schriftsteller, welcher in der Abhandlung über die Idee der Gottheit S. 273. „sich in dem allervollkommensten Wortsinn und ohne irgend eine offenbare oder versteckte Umdeutung derselben zu der alten christlichen Lehre von dem Vater, dem Sohn und dem Geist, als einer dreifachen Persönlichkeit, oder Selbstheit, oder Ichheit in Gott bekannte, und den einfach erhabenen Ausdruck, den nicht ein einzelner Denker, sondern den die ersten christlichen Jahrhunderte erfun-

In jedem Falle möchte es daher gerathen seyn, von den Engeln zur Begründung der immanenten Trinität zu abstrahiren. Da nun auch die Erörterungen zwischen Lücke und Nitzsch zu keinem bestimmten Resultat führen, indem in ihnen eigentlich nur These und Antithese einander gegenüberstehen,

---

den haben, daß der Vater den göttlichen Sohn von Ewigkeit her zeuge, und ebenso von Ewigkeit her der Geist, als dritter und beiden gleicher, von dem Vater und dem Sohn ausgehe, für den reinsten und vollkommensten erklärte, der sich überhaupt finden ließ, wenn die Aufgabe war, den Begriff sowohl der Einheit als der Vielheit in Gott, und das Verhältniß, welches die Vielheit hat, auf die einfachste und schlichteste Weise auszusprechen," sah sich sodann in der Abhandlung über die Trinitätslehre (S. 409.), im Rückblick auf seine früheren Arbeiten, zu der Erklärung veranlaßt, „er sey weit entfernt, die Richtigkeit der Bemerkung Billroths in Abrede zu stellen, daß das Wort *persona* hier nicht im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zu nehmen sey, welchem zufolge es identisch mit Selbstbewußtseyn (d. h. Selbstheit, Ichheit) zu nehmen wäre. Es sey an der kirchlichen Ausdrucksweise die Unbequemlichkeit nicht zu verkennen, daß sie leicht den Schein hervorrufen könne, als würden die drei Hypostasen als Wesen bezeichnet, die auch getrennt von einander bestehen könnten. Wer in diesem Sinne an ihr Anstoß nehme, dem möge sie immerhin preisgegeben werden, dafern nur sonst die Nothwendigkeit, Gott als selbstbewußt Wollenden und Schaffenden und insofern Persönlichen und doch nicht anthropomorphistisch als Eine Person zu denken, genügend festgestellt sey." Dasselbe also, was früher im allervollkommensten und eigentlichsten Sinne bekannt wurde, wird hier mit derselben Aufrichtigkeit preisgegeben, und statt der dreifachen Persönlichkeit gilt jezt nur noch die Eine. Sind das die „philosophischen Probleme der Gegenwart", und der „gegenwärtigsten Philosophie", so kann man das Interesse an ihnen ruhig denen überlassen, welche es so wenig schwer zu nehmen scheinen, sich in dem trüben Element eines sich selbst aufhebenden Denkens zu bewegen.

so bleibt uns, um zu sehen, was überhaupt an dieser immanenten Trinität ist, nur noch übrig, auf die Form zurückzugehen, in welcher sie von Twesten entwickelt worden ist [17]), dessen Lehre ja neben der Billroth'schen hauptsächlich die Veranlassung zu diesen neuesten Verhandlungen über die Trinitäts-Idee gab, wie sie es denn auch an sich verdient und sich ganz dazu eignet, in der genannten Hinsicht hier noch etwas näher ins Auge gefaßt zu werden.

Twesten geht davon aus, daß Gott sowohl im Verhältniß zu seiner Offenbarung als in sich selbst zu betrachten ist, daß beides wesentlich zusammengehört, wenn Gott in seiner Offenbarung, wie er ist, erkannt werden soll. Die Welt kann nur als Offenbarung des göttlichen Wesens begriffen werden. Gott ist die reine Einheit, die Welt das Mannigfaltige, woher nun diese Mannigfaltigkeit aus der Einheit? Das Vermittelnde ist die Idee eines schöpferischen Verstandes oder Begriffs, in welchem sowohl eine Einheit als eine Vielheit ist. Die Voraussezung aller Offenbarung Gottes in der Welt ist der die Welt umfassende Gedanke Gottes, der auf der einen Seite ewig in Gott und von Gott nicht verschieden ist, auf der andern, um Gott zu offenbaren, von Gott ausgehen oder gleichsam äusserlich werden mußte. Das von dem absoluten Seyn Gottes unterschiedene Princip der Offenbarung Gottes ist der Logos. Es kann aber weiter auch keine Offenbarung gedacht werden, als für ein Bewußtseyn, welches derselben inne wird; es war also nicht genug, daß der ewige Urgrund aller Dinge aus seiner verborgenen Tiefe und Innerlichkeit heraustrat, er mußte in seinem Heraustreten auch erkannt und wahrgenommen werden. Nur durch Gott können wir Gott erkennen, wenn anders Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann. Gott mußte sich also selbst unserm Bewußtseyn mittheilen, und es gibt nicht blos ein göttliches

17) Vorles. über die Dogm. II. 1. S. 199 — 207.

Princip der Offenbarung, sondern auch ein göttliches Princip der innern Mittheilung, den Geist, welche beide sich wie Objectives und Subjectives zu einander verhalten, aber dasselbe Wesen darstellen, welches in der Welt sich offenbart, und sich im Menschen als geoffenbart erkennt. Wie aber Gott sich offenbart, so ist er auch; die Momente der Offenbarung Gottes in und aus der Welt sind in der Idee des göttlichen Wesens an sich enthalten. Wie haben wir uns also Gott als persönliches Wesen zu denken? Wie wir ein dreifaches Ich in uns unterscheiden, als Subject-Objectivität, so ist Gott, als zeugend das Ebenbild seiner selbst, der Vater, in dem ewigen Gedanken seiner selbst der Sohn, und in diesem anschauend oder aus ihm zurückkehrend in sich selbst der Geist.

Auch hier haben wir also einen göttlichen Selbstvermittlungsproceß, wie verhält sich nun aber derselbe zum Hegel'schen? Die Grenze der theistischen und pantheistischen Speculation über die Trinität soll seyn, daß bei der leztern die Zeugung des Sohns und die Schöpfung der Welt, das Selbstbewußtseyn Gottes und das Gottesbewußtseyn der Creatur der Sache nach zusammenfallen und nur begrifflich unterschieden werden. Ist es denn aber hier anders? Ausdrücklich behauptet ja Twesten, daß die Wesens-Dreieinigkeit und die Offenbarungs-Dreieinigkeit derselbe immanente Proceß des Selbstbewußtseyns sey, daß der die Welt umfassende Gedanke, welchen wir als Vermittlung zwischen Gottes absolutem Wesen und seiner Offenbarung in der Welt sezen müssen, von demjenigen, mit welchem Gott sich selbst denkt, nicht wesentlich verschieden seyn könne. In dem Logos, als dem Princip der Welt, ist also auch die Welt mitgesezt, der Logos ist die immanente Einheit Gottes und der Welt, Gott kann sich im Logos nur durch die Vermittlung der Welt seiner selbst bewußt werden. Anders kann es auch nicht seyn, wenn weder die Selbstobjectivirung Gottes eine reine, unterschiedslose Identität mit sich selbst, noch das Daseyn der Welt ein rein will-

kürliches und principloses seyn soll. Ebendieß ist aber die Lehre Hegel's, dessen erstes und zweites Moment als Reich des Vaters, und Reich des Sohns ebenso gut als Wesens-Dreieinigkeit und Offenbarungs-Dreieinigkeit genommen werden kann, wo ist also hier der so große Unterschied, wenn er nicht schlechthin darin gefunden wird, daß dieselbe Lehre als Lehre Hegel's pantheistisch, als Lehre Twestens theistisch seyn muß? Ja, Twesten läßt ja sogar Gott erst im Menschen sich selbst offenbar und seiner selbst sich bewußt werden. Denn „die Offenbarung ist ja nur für ein Bewußtseyn, mit demjenigen aber, was Gott offenbart, ist an sich noch nicht gesezt, was den Geoffenbarten erkennt. Im Logos erkennt also Gott sich selbst noch nicht, es muß erst der Geist noch hinzukommen, als das Princip, durch welches Gott sich im Menschen als geoffenbart erkennt". Wie klar ist somit hier gesagt, wie es ja auch nicht anders seyn kann, wenn die Wesens-Dreieinigkeit und die Offenbarungs-Dreieinigkeit derselbe immanente Proceß des Selbstbewußtseyns seyn soll, daß das endliche Bewußtseyn des Menschen ein wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewußtseyns ist. Entweder kann also überhaupt zwischen der sogenannten pantheistischen und theistischen Denkweise keine so scharfe Grenzlinie gezogen werden, wie man meint, oder wenn hier ein so großer und durchgreifender Gegensaz seyn soll, kann er nur darin gefunden werden, daß man, um dem vernünftigen Denken seine gefährlichen Consequenzen abzuschneiden, überhaupt mit den Kategorien desselben nichts zu thun hat, und zu der alten Ansicht zurückkehrt, welcher zufolge eine Lehre, wie die Trinitätslehre, ihre absolute Bedeutung ebendarin hat, daß sie troz ihres Widerspruchs mit dem vernünftigen Denken für wahr gehalten werden muß [18].

---

18) Im Gegensaz gegen die Hegel'sche Lehre hält der sogenannte Theismus Gott und Welt streng auseinander: er will die Welt

Gehen wir von der Trinitätslehre zu der Christologie über, so ergibt sich schon aus der Darstellung der Hegel'schen Lehre, aus welchem Gesichtspunct sie in der neuesten Periode ihrer Entwicklung aufzufassen ist.

Die alte Christologie, welcher die menschliche Natur Christi nur ein Accidens der göttlichen, ein verschwindendes Moment derselben war, hatte sich in ihrer Transcendenz selbst aufgehoben. Der nothwendige Gegensaz zu dieser Transcendenz war die immanente Realität der menschlichen Natur. Das Menschliche muß vor allem zu seinem Rechte kommen, wenn Christus als Gottmensch Mensch seyn soll. Daß Christus als wahrhaft menschliches Subject zu betrachten ist, ist daher die Grundvoraussezung, von welcher die neuere Christologie ausgeht, die auf dem Standpunct unserer Zeit sich nur

---

und das endliche Subject nicht zu einem bloßen Moment der Selbstobjectivirung des absoluten Geistes werden lassen. Den eigentlichen Gegensaz aber zu dem objectiven Standpunct der Hegel'schen Lehre bildet die Feuerbach'sche Ansicht von dem Wesen der Religion. Wie nach Feuerbach die Religion nur das Verhalten des Menschen zu sich selbst ist, das sich selbst gegenständlich werdende Wesen des Menschen, so ist das Mysterium der Trinität nichts anders als das Geheimniß des Menschen selbst. In Gott, als Gott, wird der Mensch beseitigt, im Sohne kehrt er wieder. Im Sohn wird der Mensch Gegenstand, in ihm concentriren sich alle menschlichen Bedürfnisse. Gott ist Sohn, sein *alter ergo*, weil nur gemeinschaftliches Leben wahres, in sich befriedigtes, Leben ist. In der Trinität wird daher eigentlich das Familienleben als absolutes Verhältniß vorgestellt, weßwegen es Feuerbach ganz in der Ordnung findet, daß die dritte Stelle, statt des Geistes, die Maria, als Mutter Gottes, zu Ergänzung der göttlichen Familie einnimmt. Die ganze Bedeutung der Trinität ist so rein subjectiv, anthropologisch, wie die Religion selbst nur Anthropologie ist. Vgl. Das Wesen des Christenthums. 1841. S. 71 f.

an das Wirkliche, die immanente Wirklichkeit des Bewußtseyns halten kann. Als wahrhaft menschliches Subject kann Christus das Princip seines Selbstbewußtseyns nicht ausser sich, sondern nur in sich haben. In diesem Saze trennt sich die neuere Christologie von der alten. Indem sie mit demselben zunächst nur die Wirklichkeit der menschlichen Natur Christi feststellen will, stellt sie sich ebendamit zugleich auf den Standpunct der neuern Philosophie, deren Princip das Selbstbewußtseyn ist. Hat Christus als Mensch das Princip seines Selbstbewyßtseyns nicht ausser sich, sondern in sich, so kann ihm ein höheres göttliches Seyn nur insofern zukommen, als das Selbstbewußtseyn an sich die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, das empirische Ich auch das absolute ist, und das absolute seine Wahrheit nur im absoluten Geiste hat. Wie demnach der transcendente Dogmatismus der alten Metaphysik in sich selbst zerfiel, sobald sich die neuere Philosophie in dem Princip ihres Idealismus auf den Standpunct des Selbstbewußtseyns stellte, so erfolgte derselbe Umschwung in der Theologie, in der Lehre von der Person Christi, und das Selbstbewußtseyn des Geistes ist hier wie dort das Princip einer neuen Construction. Nur im Selbstbewußtseyn des Geistes kann die Einheit des Menschlichen und Göttlichen, oder des Endlichen und Unendlichen, wie sie in der Person des Gottmenschen vorausgesezt werden muß, ihre Wahrheit und Wirklichkeit haben, und es erhellt hieraus, wie die rein dogmatische Frage der alten Theologie von selbst zur höchsten speculativen Aufgabe der neuern Philosophie werden mußte, deren Lösung in dem Hegel'schen System in demselben Verhältniß eine um so höhere Bedeutung gewann, je mehr in demselben überhaupt das Princip der neuern Philosophie in seiner Reinheit methodisch durchgeführt werden sollte. Aber es stellt sich dabei sogleich auch der große Unterschied heraus, daß, was die alte Theologie nur als den ausschließlichen absoluten Vorzug des Einen Individuum betrachtet wis-

sen wollte, die neuere speculative Theologie nur als eine allgemeine philosophische Wahrheit aussprechen kann. Dieß ist der Hauptpunct, um welchen es sich bei der Beurtheilung der Hegel'schen Christologie handelt. Es wird ihr vor allem der Vorwurf gemacht, daß sie dem historischen Gottmenschen Jesus Christus keine wesentliche noch specifische Bedeutung zu geben wisse. Sey es nur um das Erwachen des Bewußtseyns von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen zu thun, so sey nicht nur eine so ganz eigenthümliche Objectivität, in welcher die Einheit Gottes und des Menschen wahrhaft verwirklicht gewesen wäre, nicht nöthig gewesen, sondern es sey auch gar nicht einzusehen, warum sich der Geist an eine solche wirkliche oder eingebildete Objectivität heften soll, um zu sich zu kommen. Sey der Mensch an sich Eins mit Gott und erkenne dieß die Vernunft in ihrem immanenten Fortschritt, so sey kein Bedürfniß, weder eine solche Objectivität noch den Glauben an sie zu haben. Wäre es auch bewiesen, wird ferner gesagt, daß das Selbstbewußtseyn auf dem Wege seiner Entwicklung nothwendig die Form annehme, in sinnlicher Weise die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu verlangen oder zu glauben, so wissen wir hiemit noch gar nicht, was objectiv in Christus war, abgesehen von der Vorstellung und dem Glauben der Kirche. Nicht einmal, daß Christus wenigstens der Zeit nach der Erste gewesen seyn müsse, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen zum Bewußtseyn gekommen, wenn doch die christliche Religion als Wendepunct dieses Bewußtseyn in der Weltgeschichte eingeführt habe, folge sicher aus Hegel's Darstellung. Möglicher Weise könnten auch die Apostel nachträglich, da sie ihn mit den Augen des Glaubens betrachten lernten, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen an ihm erkannt und von ihm ausgesagt haben, die er von sich selbst weder so erkannt noch ausgesprochen hätte. Christus könnte dann das zufällige, das, was er veranlaßte, nicht nothwendig selbst begreifende

Mittel gewesen seyn, um die Erkenntniß jener an sich allgemeinen Einheit in den Aposteln zu fördern und vorzubereiten. Nach Hegel gebe es eine dreifache Auffassung Christi: 1. die äusserliche, sinnliche, welche Christus nur als einen Menschen, etwa wie Sokrates, nehme, die unglaubige Betrachtung; 2. die glaubige, in welcher die äusserliche, sinnliche sich vergeistige, und 3. die speculative, in welcher, was im Glauben noch in der Weise der Vorstellung sey, das der geistigen Betrachtungsweise beigemischte Sinnliche, abgestreift werde, damit der reine Gehalt, die reine Wahrheit im Bewußtseyn der Gemeinde aufgehe. Dieses noch übrige Sinnliche sey nichts anders als die Richtung auf Christus als eine besondere Person. Damit der geistige Gehalt ganz frei werde, müsse er in das Element des Denkens erhoben, und von Christus als einer gewesenen einzelnen Gestalt unabhängig gemacht werden; so werde dann die Geschichte dieses Einzelnen als eine allgemeine, als die Geschichte Gottes und der Menschheit nach ihrem wahren, in inniger Einheit stehenden Wesen erkannt, und jener Glaube erweise sich so nur als Ausgangspunct für die Entwicklung des seine Versöhnung erringenden Geistes; er glaube die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, um sie dann zu wissen; die wahre Einsicht sey, daß der Begriff des Gottmenschen der ganzen Menschheit zukomme [19]).

Dieß ist es also, was vor allem eingewendet wird. Was wird aber mit dem so nachdrücklich geltend gemachten Vorwurf, daß der Begriff des Gottmenschen von dem Individuum der Person unterschieden werde, anders gesagt, als was sich aus der ganzen bisherigen Entwicklungsgeschichte des Dogma als Resultat ergibt? Auch die Hegel'sche Philosophie hat keine Kategorie für den Gottmenschen als Individuum, keinen Beweis für den Saz der kirchlichen Lehre, daß das absolute Wesen Gottes mit einem einzelnen Individuum

---

19) Dorner, Entw.Gesch. der Lehre von der Pers. Chr. S. 409 f.

auf eine für alle anderen Individuen ausschließende Weise zur concreten Einheit des Wesens zusammengehen kann. Warum soll also dieser Philosophie zum besondern Vorwurf gemacht werden, daß sie ein Problem nicht löst, das in allen bisher gemachten Versuchen weder die kirchliche noch die speculative Theologie zu lösen vermochte, dessen Unlösbarkeit sie mit ihren Kategorien nur schärfer und bestimmter ausspricht? Besteht die Negativität der Idee, die das immanente Princip der Weltgeschichte ist, darin, daß die Idee in ihrer lebendigen Selbstbewegung über jede endliche Gestalt hinausschreitet, sie dadurch negirt und in sich zurücknimmt, mit welchem Rechte läßt sich die Ausnahme begründen, die nach der kirchlichen Lehre bei dem Einen Individuum gemacht werden soll? Der ganze, von Moment zu Moment fortschreitende, Proceß der Weltgeschichte und der mit ihm identische Proceß des göttlichen Lebens müßte ja mit Einem Male erlöschen, wenn Gott, oder das Absolute, in einem einzelnen Individuum, als einem einzelnen Moment, zur absoluten Einheit sich abschließen könnte. Darum ist es schlechthin unmöglich, daß die Idee in der Unendlichkeit ihrer Totalität mit einem einzelnen Individuum schlechthin identisch ist. Wäre eine solche Identität möglich, so müßten ja durch die absolute Identität des Einen Individuum mit der absoluten Idee alle andern Individuen von der Theilnahme an der Idee ausgeschlossen seyn, es wäre schlechthin unmöglich, daß die in dem Einen auf absolute Weise realisirte Idee sich in Andern weiter realisirt [20]). Auf

---

20) In allem demjenigen, was Dorner a. a. O. S. 370. gegen das obige, von mir schon früher (Gesch. der Lehre von der Versöhnung S. 729.) geltend gemachte, Argument vorgebracht hat, muß ich gar sehr die nöthige Schärfe in der Auffassung des wahren Moments der Sache vermissen. Die orthodoxe Christologie, behauptet Dorner, wolle nicht zeigen, daß Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ausschließlich

dieselbe Weise verhält es sich mit der Urbildlichkeit oder absoluten Sündlosigkeit, sofern sie einem Individuum beigelegt

---

zukomme; es sey unbedingt anzuerkennen, daß die Christologie aus der Dogmatik zu weichen habe, wenn Christus blos ein empirisches Einzelwesen sey, nicht eine ewige Idee in ihm realisirt sey. Allein von der Realisirung einer ewigen Idee in Christus ist ja in der Kirchenlehre gar nicht die Rede, sondern nur von der Menschwerdung Gottes in Christus, oder davon, daß das empirische Einzelwesen, Jesus von Nazareth, mit Gott absolut Eins ist. Nun ist es doch gewiß eine ganz einfache und evidente Wahrheit, daß dieselbe Totalität, welche Einer auf absolute Weise hat, ebendeßwegen die übrigen Individuen nicht haben können. Dieß wird ja von Dorner selbst anerkannt, wenn er gegen Schelling bemerkt: Wenn in Christus wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit sich dargestellt hätte, so wäre kein Grund weiter zu denken, warum nicht die Weltzeit mit Christus sich schon geschlossen (a. a. O. S. 361.); sie hätte schon mit Christus sich schließen müssen, weil, wenn er die ganze Fülle der Gottheit in sich hat, für Andere nichts mehr übrig bleibt. Dasselbe muß auch von der Kirchenlehre gelten, und nur aus dem Grunde, weil es auch von ihr gilt, wird, um dieser Consequenz zu entgehen, der Sache die Wendung gegeben: „Ist das etwa ein unauflöslicher Widerspruch, daß Alle sollen Kinder Gottes werden, Einer aber, der Vermittler der realen Gottmenschheit, für Alle, und also das Princip der Gottmenschheit Aller, die ganze wiedergeborene Menschheit in sich *potentia* darstellt?" (Dorner a. a. O. S. 371.). Also auf die bloße Bedeutung einer Potenz wird die Menschwerdung Gottes in Christus, daß er als einzelnes menschliches Individuum mit der absoluten Gottheit Eins ist, reducirt. Dann freilich läßt sich ganz gut denken, wie das in Christus potenziell gesezte und durch ihn in die Menschheit eingetretene Princip sich in den übrigen Individuen realisirt. Aber ich frage: ist das die Kirchenlehre, kann Christus, wenn er nach der Kirchenlehre der absolute Gott selbst ist, das Göttliche nur *potentia*, nur als Princip, in sich haben, hat nicht

werden soll. Daß sie als eine Unmöglichkeit im System erscheint, wird gleichfalls dem System zum besondern Vorwurf gemacht, obgleich sich auch hierin nur die Unmöglichkeit der Sache selbst darstellt. Gleichwie das Endliche nach Hegel, wird gesagt [21]), nicht anders gesezt seyn könne, denn als die unangemessene Verwirklichung der Idee, so müsse ja auch nach der Lehre des Systems jedes sich entwickelnde geistige Wesen die Entzweiung durchlaufen, und in den Gegensaz von Natur und Geist hineintreten. Alle Naturen, sage Hegel, müssen aus ihrer Unschuld heraustreten, es müsse zu einer Entzweiung kommen, in welcher das Ansich ein Anderes, Fremdes, werde für die Subjectivität, und so erst könne dann, durch die Rückkehr der Subjectivität in ihr Ansich, ihren Lebensgrund, durch Aufhebung dieser Subjectivität, als einer mit dem Ansich entzweiten, die Versöhnung des Geistes eintreten, in welcher die Subjectivität sich selbst in der Objectivität, dem Ansich, finde. Werde so der Begriff der Entwicklung wesentlich an den der Entzweiung geknüpft, so sey deutlich, daß von einem sündlosen Gottmenschen nicht die Rede seyn könne. Läßt aber dieser Begriff der Unsündlichkeit sich

---

Dorner selbst gegen die Schleiermacher'sche Christologie ganz besonders die Einwendung erhoben, daß sie die absolute Persönlichkeit auf die Bedeutung eines Princips herabseze (vgl. oben S. 880.)? In allem diesem kann ich nur Unklarheit, Verwirrung, Widerspruch, die bekannte Weise der neuesten speculativen Theologie sehen, welche, um orthodox und speculativ zugleich zu seyn, die Interessen der Orthodoxie und der Speculation am besten so zu vereinigen weiß, daß sie, was sie hier behauptet, dort wieder läugnet, und ebenso umgekehrt. Man darf nur den Widerspruch nicht scheuen, so kann man es allen recht machen, als Verfechter der orthodoxen Theologie gelten und doch zugleich auf der Höhe der modernen Speculation stehen.

21) Dorner a. a. O. S. 423.

philosophisch nicht rechtfertigen, weil er dem Wesen des endlichen Geistes widerstreitet, so bleibt nichts anders übrig, als zum absoluten Wunder seine Zuflucht zu nehmen, wenn jener Begriff schlechthin festgehalten werden soll. Und doch muß es, was auch gegen Schleiermacher gilt, an sich schon als eine schlechte Fassung des Begriffs der Unsündlichkeit angesehen werden, sie nur als reine unmittelbare Identität mit sich selbst zu nehmen. Warum soll denn die Unsündlichkeit nur reine schlechthinige Negation der Sünde seyn, und nicht vielmehr die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zustand, keiner objectiven Wirklichkeit gewordene Sündlichkeit? In diesem Sinne allein hat die Unsündlichkeit ihre wahrhaft sittliche Bedeutung als freie That des Geistes, in jenem andern Sinn aber ist sie natürliche Unmittelbarkeit, ein unfreier Zustand des Geistes, in welchem Natur und Geist noch schlechthin Eins sind.

Wenn nun aber die Idee der gottmenschlichen Einheit mit einem einzelnen Individuum nicht schlechthin Eins gedacht werden kann, wird nicht dadurch, muß weiter gefragt werden, sowohl der absolute Character des Christenthums überhaupt, als auch die specifische Würde der Person Christi völlig aufgehoben? Auch dieß wird von den Gegnern behauptet. Das System statuire, wird in ersterer Beziehung gesagt, eine Selbsterlösung des Menschen. Wie Kant die Selbsterlösung durch den Willen geschehen lasse, so geschehe sie bei Hegel durch das Denken. Dieß mache im Geringsten keinen Unterschied, die Hauptsache sey, daß jeder von beiden dem Menschen ohne das Mittleramt Christi in immanentem Fortschritt die Macht der Selbsterlösung zuschreibe. Auch der Begriff der Versöhnung und Wiedergeburt könne daher nur rein theoretisch gehalten werden. Die Versöhnung könne nichts anders seyn, als die Erkenntniß, daß unser Ansich wesentlich göttlich sey. Von einer Veränderung des Lebens, von einer Entwicklung oder Umgestaltung des adamitischen Seyns sey

keine Rede, das sich Entwickelnde falle blos auf die theoretische Seite, in das Bewußtseyn. Das Object des Bewußtseyns bleibe unverändert sich selbst gleich, nur die Ansichtsweise von demselben rectificire sich, denn während anfangs das Ansich nicht als wesentlich göttlich erkannt sey, berichtige sich nun dieses dem Subject, und darin habe es seine Versöhnung. Dieß sey eine Verflachung der christlichen Idee von der Wiedergeburt des alten Menschen zu einem neuen. Die alte Menschheit brauche nur in ihren eigenen Grund denkend einzugehen, so soll die Versöhnung gestiftet seyn. Alles werde so einseitig unter die Form des Denkens gestellt, und der ganze Proceß der Wiedergeburt blos betrachtet als eine Entwicklung des Bewußtseyns von dem sich gleichbleibenden Wesen des Menschen [22]). Auch diese Einwendungen beruhen auf einer sehr einseitigen Betrachtungsweise. Von einer pelagianischen Selbsterlösung könnte nur dann die Rede seyn, wenn das Denken, durch das der Mensch seiner Einheit mit Gott sich bewußt wird, das Denken des einzelnen Menschen und eine rein subjective Thätigkeit desselben wäre, allein das Denken ist ja bei Hegel das allgemeine substanzielle Wesen des Geistes selbst, dasjenige Element, in welchem der Geist aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebt. Man könnte daher in jedem Fall nur von einer Selbsterlösung des Geistes reden, diese selbst aber wäre nichts anders, als der immanente Proceß, durch welchen der Geist sich mit sich selbst vermittelt. Daß aber dieser Proceß theoretischer Natur ist, oder dadurch erfolgt, daß der endliche Geist seines an sich seyenden Wesens sich bewußt wird, sollte dem System am wenigsten zum Vorwurf gemacht werden, da ja auch die kirchliche Lehre auf gleiche Weise eine objective und subjective Seite unterscheiden muß, die an sich seyende Versöhnung oder Erlösung, die erst dadurch sich rea-

22) Dorner a. a. O. S. 418 f.

lisirt, daß sie in das Bewußtseyn des Subjects vermittelst des Glaubens aufgenommen wird. Schon daraus erhellt auch das Falsche der Behauptung, daß hier von einer Veränderung des Lebens gar nicht die Rede seyn kann. Warum sollte denn, sobald einmal dem Menschen das Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott aufgegangen ist, dieses Bewußtseyn nicht ebenso bestimmend und sein ganzes Leben durchdringend und umändernd gedacht werden können, wie dieß vom Glauben gilt? Daß aber das Wesen des Menschen nicht an sich ein anderes wird, sezt ja auch das Christenthum voraus, wenn ihm die Erlösung und Wiedergeburt nicht eine neue Schöpfung, sondern die Erneuerung zu der ursprünglichen Natur des Menschen ist. Auch nach der kirchlichen Lehre hätte Gott in Christus nicht Mensch werden können, wenn nicht die menschliche Natur an sich dieser Einheit mit Gott fähig wäre, und wenn es nicht auf der andern Seite zum Wesen Gottes gehörte, sich in der menschlichen Natur zu offenbaren und Mensch zu werden. Ohne diese an sich seyende Einheit des Menschen mit Gott kann auch keine Versöhnung gedacht werden, da ja die Versöhnung nichts anders ist, als die Wiederherstellung der Einheit. Nur folgt daraus, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, keineswegs, daß das zu diesem Ansich der Versöhnung Hinzukommende überflüssig und bedeutungslos ist. Man würde dabei völlig vergessen, daß die Religion ihrem Wesen nach nichts anders ist, als Offenbarung und Verwirklichung des an sich Seyenden für das Bewußtseyn. Was an sich ist, hat seine wahre Realität darin, daß es auch für den Geist ist, im Bewußtseyn des Geistes zu seiner Existenz und Wirklichkeit gelangt. Hiemit ist nicht nur die das Wesen des Christenthums betreffende Einwendung widerlegt, sondern zugleich auch jene andere, daß durch die Hegel'sche Christologie die specifische Würde Christi ganz aufgehoben werde. Die individuelle Persönlichkeit sey ganz Nebensache, die Idee führe

ihr Werk fort durch immer andere Werkzeuge. Soll bei Einem stehen geblieben, auf die Thätigkeit Eines ein besonderes Gewicht gelegt werden, so könne dieß offenbar nur so geschehen, wenn die Idee von der allgemeinen Gottmenschheit sich näher dahin bestimme, daß es eine verschiedene Weise des Theilhabens an ihr gebe, und daß der Erste, in welchem sie realisirt war, nicht blos empirische, sondern allgemeine Bedeutung für das ganze Geschlecht, also metaphysische habe. Eine allgemeine Bedeutung hat aber Christus auch dann, wenn er die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zwar nicht objectiv als Gottmensch im kirchlichen Sinne in sich darstellt, wohl aber subjectiv für das Bewußtseyn der Menschheit vermittelt, sofern er es ist, durch dessen Person und Geschichte diese Einheit zuerst in das Bewußtseyn der Menschheit eintrat. Auch schon diese historische Stellung der Person Christi gibt ihr eine specifische Würde, welche kein anderer mit Christus theilen kann. Er ist und bleibt auf absolute Weise derjenige, durch dessen Vermittlung die das Christenthum als absolute Religion bestimmende Idee der Einheit Gottes und des Menschen im Bewußtseyn der Menschheit ihre geschichtliche Realität erhalten hat.

Das negative Resultat der bisherigen Entwicklungsgeschichte des Dogma stellt sich in dem Hegel'schen System in seiner ganzen Vollständigkeit und Evidenz heraus, die Incongruenz des Individuums mit der Idee der Gottmenschheit. Keineswegs aber fällt bei Hegel, wie dieß bei Schleiermacher zu seyn scheint, wenn die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen sich als eine unhaltbare erweist, mit dem Individuum des Gottmenschen die Idee der Gottmenschheit. Die objective Realität dieser Idee steht bei Hegel darin fest, daß sie das Wesen des Geistes selbst ist: der Gottmensch ist der in seiner Endlichkeit zugleich unendliche Geist. Indem aber auf diese Weise der Gottmensch des kirchlichen Glaubens in die Idee und das von der Idee wesentlich verschie-

dene Individuum als seine beiden Elemente sich auflöst, hat er gleichwohl seine eigenthümliche Bedeutung darin, daß er die nothwendige Vermittlung zwischen der an sich seyenden Idee und dem geschichtlich gewordenen Bewußtseyn derselben ist. Der Gottmensch des kirchlichen Glaubens ist das objectivirte Bewußtseyn der Idee des Gottmenschen: in ihm schaut der Geist sich selbst als Geist in seinem absoluten Wesen als absolutes Selbst an. Diese Anschauung geschieht im Glauben: im Glauben ist an sich die speculative Idee der Wesens-Einheit Gottes und des Menschen enthalten, und im Glauben objectivirt sich diese Idee für das Bewußtseyn der Menschheit, um aus dieser Objectivirung, in welcher die Idee dem Bewußtseyn gegenständlich wird, in das Selbstbewußtseyn des Subjects einzugehen. Der Gottmensch des kirchlichen Glaubens hat daher bei Hegel eine wesentlich speculative Bedeutung darin, daß er ein nothwendiges Moment in dem Processe der Selbstvermittlung des Geistes ist. Dieß ist der eigenthümliche Standpunct der Hegel'schen Christologie, aber auch der Punct, von welchem nun wieder zwei divergirende Ansichten ausgehen. Nicht das Bewußtseyn des Individuums, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen offenbar geworden, will Hegel construiren, sondern nur das Bewußtseyn derjenigen, für welche jenes Individuum der Gottmensch war. Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich und damit auch für sein Bewußtseyn gegeben, erscheint so, daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtseyn, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist. Erst wenn der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist, tritt dieß Wissen auch in sein Bewußtseyn und als Wahrheit ein [23]).

---

23) D. h., wie Strauß (Gl.lehre Bd. 2. S. 219.) diesen Saz erläuternd ausdrückt, wenn die Menschheit in ihrer Entwicklung zur Production dieses Bewußtseyns reif geworden, so äussert

Ueber diesen von Hegel schon in der Phänomenologie [24]) ausgesprochenen Saz geht die Hegel'sche Christologie nicht hinaus, sie bleibt demnach nur dabei stehen, daß Christus für den Glauben der Welt der Gottmensch geworden ist, was aber hinter diesem Glauben objectiv liegt in Beziehung auf die Person Christi, läßt sie auf sich beruhen, und trennt dieses Ansich der Person Christi von demjenigen, was er für den Glauben und im Glauben ist, ungefähr ebenso wie die Kant'sche Philosophie zwischen dem unbekannten Ding an sich und der für das Bewußtseyn allein existirenden Erscheinung unterscheidet. Entweder kann man nun geradezu sagen, daß diesem Glauben eigentlich nichts objectiv entspreche, daß die ganze Erscheinung und Persönlichkeit Christi nur der zufällige Anlaß gewesen sey, von welchem aus der Glaube an den Gottmenschen sich entwickelt habe, daß also beide in einem rein äusserlichen Verhältniß zu einander stehen, oder man kann auf der andern Seite den Versuch machen, beide soviel möglich in ein inneres Verhältniß zu einander zu sezen, Christus also seiner Person nach objectiv für das zu halten, was er als Gottmensch für den Glauben ist. Diese leztere Ansicht läßt verschiedene Modificationen zu, das Extrem ist, wenn man auf diesem Wege wieder auf den Gottmenschen der kirchlichen Lehre zurückkommt, demnach den idealen und den historischen Christus geradezu identificirt.

Die erstere Ansicht hat Strauß als die wahre Consequenz, oder den wahren Sinn der Hegel'schen Christologie in Anspruch genommen [25]). Daß der absolute Inhalt der

---

sich diese Reife als die schlechthinige Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Persönlichkeit jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen als verwirklicht vorauszusezen.

24) S. 568.

25) In der bekannten Schlußabhandlung zum Leben Jesu, die ich hier absichtlich in der ersten Ausgabe zu Grunde lege, da in

Christologie an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, hat, wie Strauß behauptet, nur den speculativen Grund, daß dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewußtseyn zu erheben. Die Geistesstufe der alten Welt und des Volkes zu jeder Zeit vermöge die Idee der Menschheit nur in der concreten Figur eines Individuums anzuschauen. Wie der Gott des Plato, auf die Ideen hinschauend, die Welt bildete, so habe der Gemeinde, indem sie, veranlaßt durch die Person und Schicksale die Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewußt die Idee der Menschheit in ihrem Verhältniß zur Gottheit vorgeschwebt. Die Wissenschaft unserer Tage aber könne das Bewußtseyn nicht länger unterdrücken, daß die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit- und volksmäßigen Form dieser Lehre gehöre. Durch die allgemeinen Säze von Einheit der göttlichen und menschlichen Natur werde die Erscheinung einer Person, in welcher diese Einheit auf ausschließende Weise individuell vorhanden gewesen wäre, nicht im Mindesten denkbarer, als in der kirchlichen Christologie. Könne man sich denken, daß der göttliche Geist in seiner Entäusserung und Erniedrigung der menschliche, in seiner Einkehr in sich und Erhebung über sich der göttliche sey, so könne man sich deßwegen nicht vorstellen, wie göttliche und menschliche Natur die verschiedenen und doch verbundenen Bestandtheile einer geschichtlichen Person ausgemacht haben könne; sehe man den Geist der Menschheit in seiner Einheit mit dem göttlichen im Verlauf der Weltgeschichte sich immer vollständiger als die Macht über die Natur bethätigen, so sey dieß etwas ganz anderes, als einen einzelnen Menschen für einzelne willkürliche Handlungen mit solcher Macht ausgerü-

---

ihr der Gegensaz jener beiden Ansichten am reinsten und schärfsten ausgesprochen ist.

stet zu haben, vollends aus der Wahrheit, daß die aufgehobene Natürlichkeit das Auferstehen des Geistes sey, werde die leibliche Auferstehung eines Individuums niemals folgen. Indem so der speculative Inhalt der Christologie von dem Individuum völlig losgetrennt wird, erhält man dadurch erst das Recht, diesem Inhalt ein anderes Subject zu geben, d. h. an die Stelle des Individuums das Allgemeine, die Gattung, zu sezen. Auch in dieser Beziehung hat Strauß die Hegel'sche Christologie wenigstens auf ihren bestimmten Ausdruck gebracht. Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, sagt Strauß, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche, gesezt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäusserte unendliche und der seiner Endlichkeit sich erinnernde endliche Geist, sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur, sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen, wie ausser demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesezt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit, als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht.

Seitdem der berühmte Verfasser des Lebens Jesu die erwähnte Frage zuerst zur Sprache gebracht und in einer Reihe von kritischen Untersuchungen schärfer in's Auge gefaßt hat [26]), kann kein Zweifel mehr darüber seyn, wie sich seine Christologie zur Hegel'schen Lehre verhält. Widerstreitet es allen Principien des Hegel'schen Systems, die Realität der Idee der gottmenschlichen Einheit auf ausschließliche Weise in ein einzelnes Individuum zu sezen, so kann die Frage nur seyn, was in dem Individuum der Person Christi vorausgesezt werden muß, wenn durch den Glauben an ihn, als den Gottmenschen, die Idee der Einheit Gottes und des Menschen für das Bewußtseyn der Menschheit vermittelt worden seyn soll, in welcher Beziehung nicht geläugnet werden kann, daß die strenge Consequenz des Systems nicht weiter als jenes Minimum erfordert, welches Strauß in dem Individuum der Person Christi voraussezt. Vom speculativen Standpunct aus genügt es an der Annahme, daß dieses Individuum irgendwie, sey es auch auf zufällige Weise, das Object des Glaubens geworden ist. In jedem Falle ist es nicht mehr eine speculative, sondern nur eine historische, auf dem Wege der historischen Kritik zu erledigende Frage, wie viel über jenes Minimum hinaus, als der wirkliche Inhalt des Selbstbewußtseyns Christi anzusehen ist, wie ja auch schon dieß nur eine geschichtlich gegebene Wahrheit ist, daß überhaupt dieses bestimmte Individuum, die Person Jesu von Nazareth, diese hohe Bedeutung für den Glauben und das Selbstbewußtseyn der Menschheit hat.

Den Gegensaz zu der Strauß'schen Christologie, welche somit nur als die Hegel'sche in ihrer strengsten Consequenz angesehen werden kann, bilden diejenigen, welche, auf derselben Grundlage stehend, der Speculation zwar zugeben, daß die Idee des Gottmenschen, speculativ betrachtet, nur

26) Besonders in den Streitschriften 1838.

in der Menschheit sich verwirklichen könne, zugleich aber darauf bestehen, daß die Idee dann erst wahrhaft realisirt sey, wenn sie nicht blos bei dem Allgemeinen der Gattung stehen bleibe, sondern, darüber hinausgehend, in der vollen Persönlichkeit eines einzelnen Individuums sich abschließe. Auf dieser Seite der Hegel'schen Schule stehen vor allen andern Conradi und Göschel.

Conradi hat den so eben bezeichneten Weg schon vor der Erscheinung des Strauß'schen Werks eingeschlagen [27]). Die ganze Entwicklung des religiösen Bewußtseyns faßte Conradi als den Gegensaz der Offenbarung und des Selbstbewußtseyns auf. Sie ist auf der einen Seite die Bewegung des an den Menschen sich hingebenden Gottes, eine immer höhere Subjectivirung der Substanz durch die Explication des göttlichen Lebens, auf der andern die Bewegung des Menschen zu Gott dadurch, daß der menschliche subjective Geist seinem innern Wesen, der Substanz, Gott oder dem Begriff der Religion, immer näher kommt. Daher kann der Begriff, welcher durch diese beiden, in einander übergehenden und sich durchdringenden Bewegungen zur Wirklichkeit kommen soll, nur der der Gottmenschheit seyn. Erst in der Person des Gottmenschen bringt es der Menschengeist zur absoluten Dahingabe an Gott und zur freien Subjectivität und Persönlichkeit, erst in ihm ist Gott, das Ansich menschlicher Natur, oder das Allgemeine in vollendeter Persönlichkeit verwirklicht und offenbar. Die ganze Religionsgeschichte, werde sie aus dem Gesichtspunct der Offenbarung oder des Selbstbewußtseyns betrachtet, ist die Bewegung zu dem Punct, auf welchem die Idee der Gottmenschheit sich realisirt. Die Seite der Allgemeinheit, oder der Substanz, stellt sich in den orientalischen Religionen dar, namentlich der hebräischen, die der

---

27) In der Schrift: Selbstbewußtseyn und Offenbarung, oder die Entwicklung des religiösen Bewußtseyns. 1831.

Besonderheit in den occidentalischen, d. h. der griechischen. Um zu begreifen, was auf diesem Wege für das kirchliche Dogma erzielt werden soll, darf man nur näher betrachten, wie auf der Grundlage dieser Theorie die übernatürliche Erzeugung Jesu deducirt worden ist [28]). Die menschliche Natur soll in ihren beiden damaligen Hauptformen als Heidenthum und Judenthum die Fähigkeit, den Gottmenschen zu produciren, nicht gehabt haben. In der heidnischen Römerwelt seyen die natürlichen Bestimmtheiten der menschlichen Natur getilgt, und zu einer gleichförmigen Allgemeinheit erhoben worden, welche der menschlichen Natur die producirende und zeugende Kraft habe benehmen müssen. Sey somit weder die individuelle Geschlechtsthätigkeit, durch welche unmittelbar auch die natürliche Beschränktheit und der allgemeine Zusammenhang der Sündhaftigkeit gesezt werde, im Stande, die Persönlichkeit hervorzubringen, in der die menschliche Natur in ihrer wahren Allgemeinheit, d. h. in der Einheit mit ihrem absoluten Wesen sey, noch die menschliche Natur in ihrer reinen Abstraction (dem Gefühl der Gottentfremdung im spätern Heidenthum), könne auch das Werden jener Persönlichkeit in der Religion des A. T. als dieses Werden durch sich selber es nie zur Gegenwart des Daseyns bringen, könne also die menschliche Natur weder für sich noch in der reinen Bewegung zu ihrem absoluten Wesen die Einheit mit diesem bewirken, so habe der Begriff, dessen Nothwendigkeit für das Selbstbewußtseyn in jener Bewegung lag (der Begriff der Einheit göttlicher und menschlicher Natur), den reellen existirenden Ausdruck dieser Nothwendigkeit nur durch sich selbst sezen können. Die That sey daher selbst eine ursprüngliche, eine Schöpfung. Die menschliche Natur in ihrer Absonderung und in ihrer Beziehung auf ihre Wahr-

---

28) In der bekannten Recension des Strauß'schen Lebens Jesu, in den Jahrb. für wiss. Kritik. 1835. Dec. 892 f.

heit habe zu dieser Schöpfung nicht positiv beitragen können, als nur durch ihre Empfänglichkeit; so habe der Mensch, in welchem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur erschienen sey, zur Mutter die Jungfrau, zum Vater den Geist, der die absolute Nothwendigkeit von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur sey. Welche Reihe von Willkürlichkeiten und Ungereimtheiten diese vermeintliche Deduction der Realität der Idee des Gottmenschen enthält, hat Strauß auf gebührende Weise gezeigt [29]). Am Ende läuft alles auf das Argument hinaus: weil die menschliche Natur durch Vermittlung von Individuen nur Beschränktes zu produciren im Stande ist, kann Jesus, als Individuum, nicht durch die natürliche Geschlechtsthätigkeit erzeugt seyn. Daß aber in Jesus, als Individuum, nichts Beschränktes seyn könne, ist die völlig unerwiesene Voraussezung. Schon dadurch hebt diese Deduction sich selbst auf, auch abgesehen davon, daß die Erzeugung eines Individuums ohne Vermittlung von Individuen ein sich selbst widersprechender Begriff ist. Wie sehr es einer solchen Theorie an allem vernünftigen Zusammenhang fehlt, gibt Conradi selbst zu, wenn er in einer neuern Schrift [30]) die rationalistische Glaubigkeit darüber tadelt, daß sie die Geburt aus dem Geiste unter den Begriff des Wunders stellend, sie für einen unmittelbaren, ausser allem Zusammenhang mit der menschlichen Zeugung stehenden, Act göttlicher Thätigkeit erkläre, und zwar aus dem Grunde, weil sonst die Unsündlichkeit Christi nicht zu begreifen wäre. Die Geburt aus dem Geiste sey die eigenthümliche Weise, wie die menschliche Individualität überhaupt in's Daseyn trete, die Geburt des Menschen in ihrem Unterschied von der vernunftlosen Creatur, und um dieses

29) Streitschriften 3. S. 109 f.

30) Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. 1839.

Zusammenhangs willen mit dem Geiste der Menschheit, der an sich persönlich sey und sich als solchen in der Menschheit voraussetze, sey die Geburt Christi als die volle Wirklichkeit der menschlichen Geburt, die Menschwerdung in ihrem allgemeinen Sinne zu nehmen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Geburt Christi und der anderer Menschen soll demnach nicht behauptet werden [31]); dadurch soll jedoch die eigentliche Aufgabe, um welche es zu thun ist, die persönlich individuelle Existenz des Gottmenschen darzuthun, keinen Eintrag erleiden. Conradi rühmt es als das große, nicht genug erkannte, Verdienst der Strauß'schen Schlußabhandlung, den Begriff der Menschheit, als der wirklichen Gegenwart des Geistes, und den Boden, in welchem die Persönlichkeit ihre Wurzel habe, in seiner Allgemeinheit ausgesprochen zu haben. Daß die Menschwerdung Gottes, die Persönlichkeit Christi, ihre Realität an und nicht über und ausser der Menschheit habe, dieß sey ihre Wahrheit an sich, aber sie sey es auch nur in ihrer Grundlage, in ihrem Anfange, nicht in ihrer Verwirklichung, nicht in ihrer Vollendung. Es sey nun vielmehr die Aufgabe der Philosophie und näher der speculativen Theologie, von diesem Puncte aus weiter zu gehen, den Begriff der Menschheit, als die Wirklichkeit des persönlichen Geistes, bis dahin fortzuführen, daß erkannt werde, wie dieser Begriff in seiner Entwicklung sich nothwendig zum Begriff des persönlichen Geistes vollende, oder vielmehr in ihm erst zu seiner Wahrheit gelange [32]). Den speculativen Begriff des Gottmenschen findet Conradi darin, daß der rationalistische Begriff eines menschlichen Individuums mit höchst möglicher Vollkommenheit übergehe in den eines Menschen, der in sich die Realität des Begriffs der Menschheit trage,

31) A. a. O. S. 275.
32) Vorr. S. XIII.

und weil die Idee der Gottheit sich nur in und durch die Menschheit realisire, in seiner Menschheit zugleich die Wirklichkeit der göttlichen Substanz sey. Als einzelner Mensch habe er nur in formeller Hinsicht Princip der Wahrheit und des Lebens seyn können, durch Lehre und Beispiel, als die wirkliche Wahrheit der göttlichen Substanz sey er nun das reale Princip der Wahrheit und des Lebens. Zweck und Ziel der Idee sey Individualisirung, Verleiblichung, Durchdringung und Erfüllung der menschlichen Persönlichkeit mit sich selbst in allen ihren Einzelnheiten bis zur entferntesten Spize. So werde denn auch an der Persönlichkeit des Individuums alles bedeutsam und wesentlich: Geburt, Werden, Wirken, Leiden, Tod, Auferstehung; alle einzelnen Lebensmomente erscheinen als wesentliche Seiten ihres Begriffs und als Offenbarungen der sich darin verwirklichenden Idee Gottes und der Menschheit [33]). Man sollte nun erwarten, daß mit philosophischer Genauigkeit und Bestimmtheit nachgewiesen würde, wie alle diese Momente in dem bestimmten Individuum sind, das zugleich Gott und Mensch seyn soll. Allein dieß geschieht keineswegs, sondern es kommt zulezt alles nur darauf hinaus, daß dasselbe, was von Christus, als dem Gottmenschen, gesagt wird, ebenso gut von jedem menschlichen Individuum überhaupt gesagt werden kann, wie schon das über die Geburt Christi Gesagte beweist. Ebenso verhält es sich mit der Auferstehung. Ist, wie Conradi behauptet [34]), der Begriff der Auferstehung mit dem Begriff der Persönlichkeit identisch, heißt diesen Begriff in seiner Totalität sezen, die Auferstehung in ihrer Totalität sezen, so daß, wenn man keinen Anstand nehmen kann, in Christus die totale und vollständige Verwirklichung dieses Begriffs

33) A. a. O. S. 271.
34) A. a. O. S. 136.

der Persönlichkeit anzuerkennen, auch kein Bedenken zu tragen ist, seine Auferstehung in diesem vollen Sinne des Worts, in dieser, die ganze Persönlichkeit umfassenden, Totalität gelten zu lassen, so ist klar, daß die Auferstehung in demselben Sinne jedem Menschen zukommt, in welchem ihm Persönlichkeit zuzuschreiben ist. Die Einwendungen des abstracten Verstandes gegen die Möglichkeit der Auferstehung, die auf dem unmittelbaren Widerspruch des Todes und des Lebens fußen, sollen sich schon durch den Begriff der Auferstehung selbst erledigen. Denn in dieser liege schon dieses, daß kein absoluter Abbruch des Lebens vom Tode geschehen, denn das Leben soll ja auferstehen. Die Auferstehung sey also wesentlich Continuität, stetiger, die Störung und Unterbrechung aufhebender Lebensproceß. Denn die Auferstehung, als Auferstehung des Geistes aus dem Tode des Leibes, habe wesentlich die Bedeutung, daß der Geist sich selbst, durch fortschreitende stetige Vermittlung mit sich selbst, seine angemessene Leiblichkeit erzeugt, d. h. die äussere Leiblichkeit in die innere umwandelt, so daß also jene in dieser aufgehoben, dem Wesen nach erhalten bleibe, und somit der Gegensaz des Innern und Aeussern zum bloßen Schein herabgesezt sey; die Auferstehung Christi sey somit von der Auferstehung des geistigen Menschen überhaupt nicht wesentlich verschieden, indem das Wesen dieser darin bestehe, daß in der Verwirklichung des Geistes zur individuellen Persönlichkeit die Substanz der äussern Leiblichkeit verinnert werde, wobei der Unterschied zwischen der innern und äussern Leiblichkeit noch als ein negativer Rest erscheine, welcher, je nachdem diese Verinnerung mehr oder minder vollständig sey, noch die Bedeutung einer wirklichen Differenz habe, und darum das Gefühl des wirklichen Todes mit sich führe, in der vollkommenen Entwicklung der Persönlichkeit Christi aber völlig aufgegangen und somit zum bloßen Schein, zum verschwindenden Moment herabgesezt sey. — Auch hier ist leicht zu sehen,

daß, wenn auf diese Weise der Begriff der Auferstehung, als Durchdringung des Leibs durch den Geist, oder des Aeussern durch das Innere, von einer Auferstehung des Leibs auf eine Auferstehung des Geistes zurückgeführt wird, in Beziehung auf die Auferstehung Christi entweder nur etwas ganz Allgemeines, oder schlechthin nichts gesagt ist. Denn wie soll daraus, daß es eine Auferstehung des Geistes in einem Sinne gibt, in welchem sie von jedem Menschen gesagt werden kann, folgen, daß Christus auf die Weise auferstanden ist, wie die evangelische Geschichte von ihm erzählt? Entweder ist also die Auferstehung Christi auch nur jenes Allgemeine und Christus ebendeßwegen von allen andern Menschen nicht specifisch verschieden, oder sie ist etwas ganz anderes, was sich nicht unter jenen allgemeinen Begriff bringen läßt, und in diesem Falle fehlt die speculative Rechtfertigung des Begriffs des Gottmenschen. Gerade dasjenige, worauf es vor allem ankommt, wenn der Gottmensch im kirchlichen Sinn speculativ construirt werden soll, bleibt völlig unbegriffen, und es ist auch gar nicht einzusehen, wie aus den Voraussezungen, von welchen man ausgeht, das gewünschte Resultat sich ergeben soll. Das Hauptmoment soll in dem allgemeinen Saze liegen, daß die Idee sich verwirklichen, verleiblichen, individualisiren muß. Wenn man nun aber mit allem Nachdruck geltend macht, daß in der Idee der Menschheit der Begriff der Persönlichkeit an sich realisirt ist, daß eine Persönlichkeit, man nenne sie, wie man wolle, göttliche oder menschliche, ausser der Verbindung mit der Menschheit und den Bedingungen ihrer Existenz und ihrer Entwicklung, ein bloßes Abstractum sey, daß Gott selbst nur in der Menschheit persönlich sey, was also für die Menschheit Wahrheit und Realität haben soll, nicht von aussen in sie hineinkommen könne, vielmehr ihrem Geist immanent und aus seinem Grunde hervorgebracht seyn müsse, weil der Begriff der Menschheit kein leerer Begriff, sondern

eine wesentlich concrete, mit dem von ihr selbst producirten Inhalt erfüllte, Idee sey u. s. w. [35]), warum soll nicht eben dieß als die Verwirklichung der Idee anzusehen seyn? Will man gleichwohl einen weiteren Schritt durch den Saz thun, daß die Idee nicht blos überhaupt sich verwirklichen, sondern auch bis zur äussersten Spize der Subjectivität hindurchdringen müsse, so ist wohl zu erwägen, wie dieß zu nehmen ist. Die Idee verwirklicht sich allerdings nicht blos dadurch, daß sie in einer äussern objectiven Existenz real wird, aber das zu dem realen Seyn hinzukommende Moment kann, wie ja die Idee überhaupt, als die wahrhafte Wesenheit des Geistes, wesentlich Wissen und Selbstbewußtseyn ist, nur das Wissen von dem realen Seyn und dem an sich Seyenden seyn. Realisirt hat sich daher die Idee in dem vollen Begriff der Persönlichkeit, wenn sie in wissenden Subjecten zum subjectiven, selbstbewußten Geiste wird, und wenn auch der Inhalt dieses Selbstbewußtseyns nur die an sich seyende Einheit Gottes und der Menschen seyn kann, so ist dieses gottmenschliche Bewußtseyn der wesentliche Character der Menschheit selbst, in welcher Gott erst dadurch wahrhaft persönlich wird, daß die Menschheit nicht blos an sich mit Gott Eins ist, sondern dieser Einheit sich auch bewußt ist. Für einen Gottmenschen, als Individuum in dem ausschließenden Sinn der kirchlichen Lehre, ist demnach auch in dieser Deduction durchaus keine Stelle, ausser sofern das Bewußtseyn dieser Einheit sich von einem bestimmten Individuum aus der Menschheit mitgetheilt hat, daß aber in diesem Individuum selbst das Bewußtseyn der Einheit Gottes und des Menschen die absolut intensivste Stärke gehabt haben, und vermöge seiner, das ganze Seyn und Leben desselben bestimmenden, Energie mit absoluter Unsündlichkeit verbunden gewesen seyn müsse, so wie auch mit den übrigen Eigenschaften, die die

35) A. a. O. S. 254.

kirchliche Lehre zur Persönlichkeit Christi rechnet, sind gleichfalls Folgerungen, zu welchen in den Prämissen nicht die geringste Berechtigung liegt. Diese speculative Christologie unterscheidet sich von der kirchlichen nur dadurch, daß sie ihren Weg durch den Begriff der Menschheit nimmt. Welches speculative Interesse kann man aber haben, wenn einmal die Realität der Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in die Menschheit gesezt wird, diesem Gattungsbegriff noch das Individuum des Gottmenschen zur Seite zu sezen? Hat der Gottmensch an sich sein Daseyn in der Menschheit, so ist das weitere Moment nur das Wissen dieser Einheit, und dieses Wissen ist das wesentliche Element der Persönlichkeit des selbstbewußten Subjects.

Kaum lohnt es sich der Mühe, dasselbe Resultat an Göschel [36]) nachzuweisen, welcher gleichfalls das Falsche der Christologie des neuesten Rationalismus, oder der Strauß'schen in der Lehre erkennt, daß der wahre Christus überhaupt nicht ein einzelner Mensch sey, und zwar darum nicht, weil die Einzelnheit der Allgemeinheit, der Idee, nicht adäquat sey. Strauß halte sich bei seinem Saze, daß nur die ganze Menschheit Christus sey, daran, daß die Gattung auch eine Person sey, daß nicht allein dem Einzelnen, sondern auch dem Ganzen die Persönlichkeit zukomme. Allein dieser Persönlichkeit des Geschlechts fehle der Kern, nämlich die Individualität, die subjective Persönlichkeit, darum werde auch dem Menschengeschlecht nicht die volle, reale, sondern nur die moralische, ideale oder mystische Persönlichkeit zugeschrieben. Insofern sie nur moralisch sey und bleibe, sey sie zunächst nur ein anderer Name, um die Gattung als Eins, als Ganzes

36) Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf D. D. F. Strauß Christologie. 1838. Vgl. Strauß, die chr. Gl.lehre Bd. 2. S. 221 f.

zu fassen. Es sey kein Mensch Person, ohne Individuum zu seyn. Diese Individuen und Personen im Menschengeschlecht seyen solange nur viele, als sie nicht alle seyen, sie werden erst alle, wenn die vielen Eins werden, sie werden aber nicht Eins, wenn nicht dem Geschlecht selbst ein Individuum als Subject vorstehe und inwohne, ein Individuum, das als Person alle Personen als Individuen durchdringe [37]). Dieser so einfache als nothwendige Fortgang des Begriffs sey es, welcher der Strauß'schen Christologie fehle, wie kann er ihr aber fehlen, wenn es sich hier doch einzig nur um den Saz handelt, daß der Geist sich subjectiviren muß? Subject aber wird ja der Geist in allen Subjecten, in welchen die an sich seyende Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes eine gewußte wird. Wenn Göschel sagt [38]), das Erste sey, daß die Einheit des Menschengeschlechts solange ein bloßer Name, ein abstracter Collectivbegriff sey, bis sie in einem wirklichen Individuum, welches sich zugleich als Subject und Person erweise, zur wirklichen Einheit gelange, und das Zweite sey, daß ebendeßwegen dieses Individuum nicht aus der Reihe der einzelnen, durch es vereinigten Individuen hervorgehe, sondern über der Gattung und vor der Gattung sey, die es ebensowohl erst schaffe, als sodann durchdringe, indem es in sie eingehe; das Subject, welches die vielen Subjecte eine, müsse ihnen ebensowohl voraufgehen, als angehören, dieses sey das absolute Subject, das absolute Subject sey die Bedingung der moralischen Persönlichkeit des Menschengeschlechts — so paßt ja alles dieß nur auf den in der Vielheit der einzelnen Subjecte sich individualisirenden und in ihnen als Subject sich bethätigenden Geist. Auf diesem Begriff des Geistes beruht auch die Strauß'sche Christo-

37) A. a. O. S. 53 f.
38) A. a. O. S. 63.

logie und der Vorwurf des Nominalismus, welchen Göschel ihr macht, würde sie nur dann treffen, wenn sie nicht mit Hegel annehmen würde, daß in allen endlichen Subjecten ein und derselbe Geist sich individualisirt. In die Reihe der einzelnen Individuen aber ein Individuum hineinzustellen, welches auf eine ganz andere Weise als die übrigen Individuen schlechthin das absolute Subject seyn soll, wie Göschel thut, steht mit seinen eigenen Säzen in Widerspruch und ermangelt jeder philosophischen Consequenz. Göschel nimmt ferner die Analogie mit dem Staat zu Hülfe. Die moralische Persönlichkeit des Staats sey nur der typische Anfang seines Begriffs, zur wirklichen Persönlichkeit komme er erst in derjenigen Form, die wir Monarchie nennen, und diese Monarchie sey eben deßwegen die vollkommenste Ausbildung des Staats, weil in ihr die moralische Persönlichkeit nicht in sich sizen bleibe, sondern in einem Individuum zur Wirklichkeit und hiemit zu ihrer Bestimmung komme. Erst die Persönlichkeit des Haupts bewirke die volle Persönlichkeit des Staats. Wie nun der Staat in der Monarchie, so komme auch die Menschheit nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben sey, welches selbst für sich ein Individuum sey, denn aller Persönlichkeit liege wesentlich die Individualität, das unzertrennliche und untheilbare Fürsichseyn des Subjects, die Untheilbarkeit der Seele und des Leibs, zum Grunde. Das Haupt sey mithin nicht allein Seele, sondern auch Leib. Sey die allen einzelnen Individuen und Personen zu Grunde liegende Persönlichkeit nicht wirklich, nicht individuell, so würde auch weder den davon bedingten einzelnen Personen, noch der Menge derselben wirkliche Individualität und Persönlichkeit, folglich auch der Pluralität oder Menge nicht wirkliche Totalität oder Gesammtheit zugeschrieben werden können. Sey der Urmensch nicht, so sey auch der Mensch nicht, sey der Urmensch nicht Individuum, so sey der Mensch auch nicht Person. Individualität und Per-

sönlichkeit gehören ebensowohl zusammen, als sie zu unterscheiden seyen. Persönlichkeit sey Allgemeinheit, Individualität sey Einzelnheit, dieß sey der Unterschied, der Zusammenhang sey, daß die Persönlichkeit die höchste Form der Individualität sey, die durchdringliche Offenbarung und Verklärung des Fürsichseyns. Eben diese Individualität sey daher auch zu der Persönlichkeit des Menschengeschlechts wesentlich, die höchste Persönlichkeit müsse die Individualität in sich zusammenhalten, um das Menschengeschlecht zur Einheit zusammenzuhalten, jedes Collectivum seze eine individuelle Einheit und Ganzheit voraus, wodurch es zusammengefaßt werde [39]). Was ist aber, muß hier erwidert werden, diese Einheit anders, als eben die lebendige, nicht nominalistisch gedachte, sondern wahrhaft reale Einheit des sich individualisirenden, und in den einzelnen Subjecten sich selbst zum Subject bestimmenden Geistes? Auch die Analogie mit dem Staat beweist daher hier nichts, vielmehr gerade das Gegentheil, da in demselben Verhältniß, in welchem der Monarch ist, was er seiner Idee nach seyn soll, also nicht das l'état c'est moi, was doch der kirchlichen Christologie kaum zur Empfehlung dienen möchte, sondern der lebendige Ausdruck der im Organismus des Staats sich realisirenden und im Gesammtbewußtseyn aller Staats-Individuen sich vollendenden Idee, seine empirische, individuelle Person zurücktritt, und nur zur Trägerin der Idee wird, zum durchsichtigen Reflex der Idee; auf dieselbe Weise, wie die Person Christi auch für die Speculation bleibt, was sie als geschichtliches Individuum ist, jedoch nur so, daß in ihr zugleich das Allgemeine, die über das Individuum weit hinausgehende Bedeutung der Idee angeschaut wird.

Zum weiteren Beweis, wie sich in allen diesen Versu-

---

39) A. a. O. S. 60 f.

chen immer nur wieder die Unmöglichkeit herausstellt, vom speculativen Standpunct aus auf das nothwendige Daseyn eines bestimmten einzelnen Individuum zu kommen, mag hier noch die Dorner'sche Idee angeführt werden. Nachdem Dorner die kirchliche Christologie als eine unhaltbare widerlegt, gleichwohl aber an jede folgende Theorie die Forderung gemacht hat, dasselbe zu leisten, was an der kirchlichen, als ihr Widerspruch, nachgewiesen worden, gibt er selbst die Lösung des Räthsels in Folgendem: Wie der Mensch das Haupt und die Krone der natürlichen Schöpfung sey, so sey auch die Menschheit als die auseinandergetretene Vielheit eines höhern Ganzen, einer höhern Idee, zu betrachten, nämlich Christi. Und wie die Natur sich nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammle, sondern im wirklichen Menschen, so fasse sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer bloßen Idee, einem idealen Christus, sondern in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstelle, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder oder ideale Persönlichkeiten in sich versammle. Und wenn die erste Zusammenfassung zerstreuter Momente in Adam, wenn auch selbst noch ein Naturwesen, doch eine unendlich höhere Gestalt dargestellt habe, als jedes der einzelnen Naturwesen, so stehe auch der zweite Adam, obwohl in sich eine Zusammenfassung der Menschheit und selbst noch ein Mensch, doch als eine unendlich höhere Gestalt da, denn alle einzelnen Darstellungen unserer Gattung. Sey Adam das Haupt der natürlichen Schöpfung gewesen, als solches aber bereits hinüberreichend mit seinem Wesen in das Reich des Geistes, und hinübergreifend über die natürliche Welt, so sey Christus das Haupt der geistigen Schöpfung, als solches aber schon hinüberweisend von der Menschheit auf eine kosmische oder metaphysische Bedeutung seiner Person [40]). Gegen diese Vor-

40) Entw.Gesch. der Lehre von der Pers. Chr. S. 527.

stellung drängt sich sogleich die Einwendung auf, daß, wenn es sich mit Christus ebenso verhält, wie mit Adam, er ebenso wenig zur Menschheit, als Adam zu der unter ihm stehenden Schöpfung gerechnet werden kann. Ein ebenso specifischer Unterschied, wie derjenige, welcher den Menschen als geistiges Wesen vom Thier unterscheidet, muß dieser Vorstellung zufolge auch zwischen Christus und der Menschheit stattfinden. Christus steht also ebenso über der Menschheit, wie der Mensch über der Thierwelt steht. Will man nun aber auch dieß nicht als eine Christus wesentlich von der Menschheit trennende Differenz ansehen, so erhebt sich doch in jedem Fall der Mensch nicht als einzelnes Individuum, sondern als Gattung über die Natur, so ist daher auch Christus, wenn er in gleichem Sinne eine Zusammenfassung der Menschheit seyn soll, nicht ein Individuum, sondern die Menschheit im Ganzen, die menschliche Gattung, nur nach einer andern Seite ihres Wesens, nicht der natürlichen, sondern der geistigen.

Da alle diese Versuche einer speculativen Construction der Christologie, wenn sie auf ihren eigentlichen Ausdruck gebracht werden, auf die monströse Vorstellung einer unmittelbaren Personification der Gattung in einem Individuum führen, so war es nicht unangemessen, daß Schaller [41]) besonders auf die Kategorien von Gattung und Individuum und das durch sie bezeichnete Verhältniß reflectirte. Er meinte, es sey in Ansehung dieser Kategorien der Unterschied des natürlichen und geistigen Lebens noch zu wenig beachtet. Die Idee sey geistig nicht wirklich, ohne daß der Geist seinen Inhalt selbst gesezt habe. Das bloße Menschseyn sey noch keine geistige Theilnahme an der Idee, sondern nur die Möglichkeit derselben, und indem diese Möglichkeit erst dann in

41) Der historische Christus und die Philosophie. 1838.

die Wirklichkeit trete, wenn der Mensch nicht bei dem stehen bleibe, was er in der Gattung sey, so habe die geistige Idee nicht an der Gattung der Menschheit, sondern vielmehr an der negirten Gattung ihre Wirklichkeit, und der Geist sey an sich schon diese Negation, ohne welche er nie durch eigene That über das blos natürliche Leben würde hinausgehen können. Sagen wir also, die Gattung der Menschheit sey die Gottmenschheit, so haben wir damit eigentlich nur den Ort angegeben, wo sich die Idee der Gottmenschheit realisiren soll, die blos substanzielle Theilnahme des sich wissenden Subjects an der unpersönlichen Gottmenschheit sey nicht die Versöhnung, sondern die Entzweiung. Der speculative Begriff der Versöhnung sey der Begriff des Geistes überhaupt, und zwar handle es sich hier vorzugsweise um das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten, des endlichen Selbstbewußtseyns zum absoluten, in welcher Hinsicht als Resultat anzusehen sey, daß das wirkliche Wissen des Menschen von Gott das Wissen Gottes von sich selbst sey. Erst diese persönliche Immanenz Gottes im Menschen, in welcher Gott als Object des Wissens sich selbst wissend dem endlichen Geist immanent sey, sey die wirkliche alles durchdringende und über alles übergreifende Persönlichkeit, ohne welche das endliche Subject nur in seiner Endlichkeit verloren wäre, und daher auch der absolute Wendepunct, in welchem die Menschheit durch das Wissen ihrer selbst als der gottmenschlichen aufhöre, nur an sich oder bewußtlos an der Gottmenschheit theilzunehmen, das Selbstbewußtseyn zur wahren Wirklichkeit des Geistes und in ihr die Gottmenschlichkeit zur Versöhnung werde [42]). Mit allen diesen Säzen ist jedoch nichts gesagt, was sich nicht von selbst verstünde, ebendeßwegen führen sie uns auch nicht weiter. Es spricht sich aber in der Schaller'-

---

42) A. a. O. S. 57 f.

schen Abhandlung der Trieb und das Bewußtseyn des Bedürfnisses aus, über Hegel und Strauß hinauszugehen. Der mythischen Auffassung der Gottmenschheit soll die historische Persönlichkeit Christi entgegengestellt werden. Für diesen Zweck faßt Schaller die Frage, wie sich die Idee der Versöhnung realisire, nach ihrer subjectiven Seite auf, und erklärt es zunächst subjectiv, d. h. für das entzweite Bewußtseyn für nothwendig, daß Gott im Fleisch als ein einzelner Mensch erscheine, die an sich vollbrachte Versöhnung soll dem endlichen Subject in das Bewußtseyn treten, und zwar als eine Voraussezung, als eine göttliche That, die dem Menschen zur unmittelbaren Gewißheit werden soll. Diese subjective Nothwendigkeit der Erscheinung Christi gehe jedoch von selbst in die mythische Auffassung von seiner Person über, indem nämlich die Existenz des einzelnen Gottmenschen nur für das subjective Bewußtseyn nothwendig seyn soll, so sey eben nur der subjective Glaube nothwendig, nicht aber jene Existenz selbst an und für sich. Allein, wenn wir die Idee der Versöhnung in ihrer speculativen Bestimmtheit weiter als geistige persönliche Einheit Gottes und des Menschen fassen, so schlage der Mythus vom Gottmenschen immer wieder in die wirkliche Existenz des einzelnen Gottmenschen um. Denn dieser Mythus sey das Bewußtseyn der Versöhnung, sey das wahrhaft geistige Wissen vom persönlichen Gott, d. h. er sey die persönliche Immanenz Gottes im einzelnen Menschen, der existirende Gottmensch. Sobald man also nur dem Mythus die Idee der Versöhnung zum Inhalt gebe, schlage er in die objective Nothwendigkeit der Erscheinung des Gottmenschen um [43]). Aber welches Subject ist denn in diesem Zusammenhang der Entwicklung der Gottmensch? Offenbar nicht Christus als das Individuum des Gottmenschen nach seiner

---

43) A. a. O. S. 92 f.

specifischen Würde, sondern jeder Einzelne, der als Glaubiger das Bewußtseyn der Versöhnung in sich hat, und in diesem selbst der existirende Gottmensch ist. Daher kann, wenn hier irgend ein weiteres Resultat erzielt werden soll, ein solches nur in dem Saze gefunden werden, zu welchem Schaller weiter fortgeht, daß jeder geistige Fortschritt von der Energie der Individualität ausgehe. In der Entwicklung des Geistes breche immer an einem Punct ein neues Princip hervor, und wenn auch das neue Princip seine weitere Ausbreitung erst durch die Gesammtwirkung einer Menge von einzelnen Individuen empfange, weil sie es seyen, in welchen der allgemeine Geist seine wirkliche Existenz habe, so sey doch schon das erste Daseyn dieses Princips nothwendig ein geistiges Individuum, denn nur, indem das Princip gewußt und als Princip und Wesen ausgesprochen werde, existire es nicht blos an sich in der Möglichkeit, Erwartung und Hoffnung, sondern in der geistigen Wirklichkeit des Bewußtseyns. Die Individuen seyen die Heroen der Geschichte, die welthistorischen Personen, in welchen ein neues Element des geistigen Lebens zum Bewußtseyn komme. Christus sey dadurch der Unvergleichliche, die absolut welthistorische Person, daß in ihm der Geist jede endliche Volksbestimmtheit überwinde, und in seiner einfachen Totalität und Einheit mit dem absoluten Geist zur Realität komme. Darin bestehe die Erfüllung der Zeit, daß die Entzweiung des Menschen mit Gott und der Welt eine solche Gestalt erreicht habe, daß sie nur durch das Wissen der ganzen Wahrheit, d. h. durch das Bewußtseyn der persönlichen Einheit mit Gott überwunden werden könne, daß also ihre Auflösung die absolut geistige Versöhnung oder die persönliche Gegenwart Gottes in der Welt sey. Christus sey die erste persönliche Gegenwart Gottes in der Welt, somit die unmittelbare individuelle Gegenwart, oder die Gegenwart nicht in einer Menge sich gegenseitig supplirender Subjecte, sondern in einem einzelnen historischen Individuum,

welches eben durch diese Eigenthümlichkeit geistig, d. h. durch sein Wissen, wie durch sein Werk, theoretisch und practisch unterschieden sey [44]).

Der Hauptsaz dieser Erörterung, daß Christus die absolut welthistorische Person sey, kann in verschiedenem Sinne genommen werden, und Schaller selbst scheint in ihn mehr hineinlegen zu wollen, als die Consequenz seiner Deduction gestattet, der Strauß'schen Christologie gegenüber aber kann jener Saz nur die Frage zu erwägen geben, ob die historische Person Christi nicht höher zu stellen sey, als von Hegel und Strauß geschehen ist, ob es demnach nicht einen vermittelnden Weg gibt, auf welchem die Trennung des historischen und idealen Christus, wie sie das Resultat der speculativen Betrachtung ist, in einem an den kirchlichen Begriff des Gottmenschen wenigstens annähernden Sinne ausgeglichen werden kann? Im Sinne dieser Frage hat Strauß selbst einen über den ursprünglichen Standpunct seiner Christologie hinausführenden Schritt gethan [45]), indem er Christus unter den Gesichtspunct eines Genius stellte, welcher an der Verehrung theilnehme, die wir den großen Geistern widmen, in welchen der Vater aller Geister sich der Menschheit geoffenbart habe. Es sey keine Entwürdigung, Christum unter einen allgemeinen Begriff zu stellen, an welchem auch noch Andere ausser ihm, jeder in seiner Art, Antheil haben. Sey es doch auch in dieser Erweiterung noch ein höchst würdiger Begriff, und werden doch die Andern nur insoweit mit Christus verglichen, als sie denselben Begriff mehr oder weniger in sich verwirklicht zeigen. Trete ja doch in dem Chore der Genien der Religionsstifter voran, und sofern das

44) A. a. O. S. 96 f.

45) In der Abhandlung: Vergängliches und Bleibendes im Christenthum, im 3ten Hefte des Freihafens für 1838. Zwei friedliche Blätter. 1839. S. 61 f.

Christenthum als die vollkommenste Religion anerkannt sey, gebühren dem Stifter desselben die Erstlinge derjenigen Verehrung, welche wir dem Genius darbringen. Um das Eigenthümliche der Genialität Jesu näher zu bestimmen, legte Strauß die von Schleiermacher gemachte Unterscheidung menschlicher Naturen und Bestrebungen zu Grunde, welcher zufolge die Einen Trieb und Beruf empfinden, aus sich herauszugehen, und was in ihnen lebt, in Werken der Kunst oder Wissenschaft, in Thaten des Kriegs oder Friedens, objectiv darzustellen, die Andern aber in sich selbst verbleibend, vor allem dahin streben, ihr Inneres in sich einstimmig zu machen, dessen verschiedene Kräfte zu üben und auszubilden und so ihr eigenes Leben zu einem reichen und harmonischen Kunstwerk zu gestalten. In die Klasse dieser subjectiven, sich selbst und der innern Vollendung ihres Wesens zugekehrten Naturen gehört, wie vor ihm Sokrates, so im vollsten und höchsten Sinne Christus, dessen eigenthümliche Würde sich einzig auf das innere Verhältniß seines Gemüths zu Gott gründet, vermöge dessen er sprechen konnte: Ich und der Vater sind Eins u. s. w. Nicht also blos dem Grade nach höher als andere Genien steht Christus, sondern er gehört einer ganz andern Art an, als alle diejenigen, welche die Weltgeschichte sonst als Helden der Kriegs- und Staatskunst, der Wissenschaften und Künste preist, einer Richtung, bei deren Heroen, vermöge ihres vor allem auf innere Einstimmigkeit mit sich gerichteten Strebens, je höher sie es hierin bringen, um so mehr die Verunreinigungen jener Helden der andern Richtung wegfallen, durch deren Nachbarschaft die Würde Jesu gefährdet scheinen könnte. Von diesem Gesichtspunct aus hat Strauß die Christologie seiner Schlußabhandlung so modificirt, wie die Säze aussagen: Mit Beiseitsezung der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthiniger Vollkommenheit als unvollziehbarer fassen wir Christum als denjenigen, in dessen Selbstbewußtseyn die Einheit des Göttlichen

und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfange seines Gemüths und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Minimum zurückdrängt, der insofern einzig und unerreicht in der Weltgeschichte steht, ohne daß jedoch das von ihm zuerst errungene und ausgesprochene religiöse Bewußtseyn sich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes entziehen dürfte. Soweit hat daher auch der Saz seine Richtigkeit, daß der Anfangspunct einer Reihe wohl auch als Größtes zu denken ist, nämlich nicht als absolut Größtes, dessen Leistung in keiner Hinsicht mehr einer Vervollkommnung fähig wäre, wohl aber in dem Sinne, daß eine Idee bei ihrem ersten Hervortreten am kräftigsten zu seyn pflegt [46]).

Diese Säze enthalten die Elemente einer Ansicht, in welcher die neueren Untersuchungen über die Lehre von der Person Christi von verschiedenen Seiten her einen Vereinigungspunct zu finden scheinen, wofern man nur über dem minder Wesentlichen der Differenz das Wesentliche der Uebereinstimmung nicht verkennt. Wenn Al. Schweizer [47]) die Grundidee der Schleiermacher'schen Christologie, die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen, auf den Begriff der specifischen Dignität Christi als Religionsstifters herabsezt, so ist ihm diese specifische Würde Christi die aus der tiefsten Erlebung des göttlichen Wesens geschöpfte geniale Individualität Christi, und es kann nur in dem zuvor bestimmten Sinne genommen werden, wenn Christus der Größte auf dem Gebiete der Religion genannt wird, das größte religiöse Genie, wie es vor ihm keines gegeben hat, und auch

46) Leben Jesu. Dritte Ausg. 1839. Bd. 2. S. 778. vgl. 777.

47) In der Abhandlung über die Dignität des Religionsstifters. Theol. Stud. u. Krit. 1834. H. 3. S. 521 f. vgl. 1837. H. 3. S. 459 f.

nach ihm keines mehr geben wird. Eben darauf führen die weiteren Erörterungen von Kern [48]), Ullmann [49]), Weisse [50]) u. a., nur sollte man sich nicht zugleich in Deductionen einlassen, welche über die gemeinsame Basis, auf welcher die Hegel'sche und Schleiermacher'sche Christologie sich berühren und ergänzen, sogleich wieder hinausgehen und sich in eine ganz andere Region verlieren. So behauptet Schweizer, ungeachtet er zugibt, daß die Idee oder Gott in seiner totalen Fülle, sofern er im Leben des Menschen sich manifestirt, nur in der Totalität des ganzen Menschengeschlechts zur Erscheinung komme, also nur in der ganzen Menschheit sein adäquates Abbild habe, daß daneben doch auch noch die Idee absolut in einem Individuum erscheine, was ein offenbarer Widerspruch ist. Dasselbe ist bei der Kern'schen Ansicht der Fall, welcher Ullmann beigetreten ist. Die Idee der Menschheit sey in der menschlichen Natur vor's erste als Anlage gesezt, und erst durch die Entfaltung der Anlage realisire sich die Idee im werdenden Leben. Solange also das menschliche Leben der Idee noch nicht entspreche, sey die Persönlichkeit des Menschen noch unvollendet, und der wahre Begriff des Menschen sey noch nicht erreicht. Solange sey also auch, da der schaffende Gedanke Gottes auf die Menschheit gerichtet sey, die Schöpfung des Menschen zeitlich noch nicht vollendet. Wenn es nun aber eine der Vollendung der Schöpfung des Menschen vorangehende zeitliche Entwicklung der Menschheit gebe, worin die menschliche Persönlichkeit der Idee der Menschheit noch nicht entspreche, gleichwohl aber andererseits die Schöpfung des Menschen sich auch zeitlich vollenden müsse, weil das, was in der Idee auf ewige Weise

48) Hauptthatsachen der evang. Geschichte. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. 2. H. S. 32 f.

49) Theol. Stud. u. Krit. 1838. 2. H. S. 306.

50) Evangel. Gesch. Th. 2. S. 439 f.

begründet sey, auch zeitlich in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens zur Erscheinung kommen müsse, so sey nothwendig, daß irgendwann in der Weltgeschichte der Moment eintrete, worin für die Menschheit die Rückkehr aus dem Widerspruch in die Einheit und die Vollendung ihrer Schöpfung und die Erhebung der menschlichen Persönlichkeit in die Einheit mit der Menschheit beginne. Hiezu aber sey, da Menschliches mit Menschlichem in Beziehung stehen müsse, nothwendig, daß im Zusammenhang der Menschheit diejenige Person erscheine, welche unberührt von dem sonst allgemeinen Widerspruch mit der Idee, in ihrer Persönlichkeit die Idee der Menschheit rein und vollständig darstelle, damit durch das Verhältniß, in welches diese Person mit dem übrigen Menschengeschlecht trete, in ihrer Gemeinschaft die übrigen Menschen zur Aufhebung des in ihnen bestehenden Widerspruchs und zur Einheit ihrer Persönlichkeit mit der in ihrem Wesen angelegten Idee der Menschheit, d. h. zur Vollendung der Schöpfung und zur Verwirklichung des wahren Begriffs des Menschen erhoben werden. Diese ganze Argumentation hängt demnach an dem Saze, daß die Idee der Menschheit sich vollkommen realisiren müsse. Sagt man nun, die Idee der Menschheit sey realisirt, wenn die menschliche Subjectivität schlechthin bestimmt sey durch das unter der Form des Gottesbewußtseyns ihr inwohnende Seyn Gottes, so ist die Idee der Menschheit die Einheit Gottes und des Menschen. Aber wie realisirt sich die Idee? Es ist schon ein Sprung, wenn man sagt, die Idee müsse die Subjectivität des Menschen schlechthin bestimmen, oder in dem Individuum absolut erscheinen, denn dieß würde nichts anders heißen, als daß das Subject mit der Idee schlechthin Eins werden, in die Idee völlig aufgehen müsse, sonst hätte sie ja ihr absolutes Daseyn nicht in dem Subject, aber ebendieß ist der Doketismus, welchem die kirchliche Christologie unvermeidlich anheimfällt. Soll das Endliche mit dem Unendlichen absolut

Eins seyn, so kann es nur im Unendlichen verschwinden, und nur doketisch noch an ihm seyn. Aber auch der Widerspruch entsteht aus der Voraussezung des absoluten Einsseyns der Idee und des Individuums, daß gerade dadurch die zeitliche Entwicklung dessen abgeschnitten ist, was doch als Princip des in der Menschheit sich entwickelnden Lebens in Christus gesezt seyn soll. Geht man zwar davon aus, daß die Idee sich verwirklichen muß, sezt man aber zugleich die volle und reine Verwirklichung der göttlichen Idee oder die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur in die Person eines Individuums, so ist nicht einzusehen, wie von diesem Individuum der Impuls zu einem von ihm aus in der Menschheit sich verwirklichenden Leben ausgehen kann. Ist einmal die Idee zu ihrem absoluten Daseyn in einem bestimmten einzelnen Individuum gelangt, so ist ja dadurch der Idee nicht blos der Trieb, sondern auch die Möglichkeit, sich in andern Individuen zu verwirklichen, genommen. Denn was soll noch verwirklicht werden, wenn die Idee schon absolut verwirklicht ist, oder wozu nach der schon vollendeten Schöpfung eine neue? Rühmt man es an der kirchlichen Christologie, daß sie das göttliche Leben, das Christus als Gottmensch auf absolute Weise in sich habe, nicht blos auf ihn beschränke, sondern durch seine Vermittlung auch alle übrigen Menschen an demselben theilnehmen lasse, so ist dieß kein Vorzug, sondern ein Widerspruch, und man sieht sich immer wieder zu der Alternative zurückgetrieben: entweder ist die Idee der Menschheit als die Einheit Gottes und des Menschen in dem Einen Individuum absolut real geworden, und dann ist sie auf eine für alle andern Individuen ausschließende Weise in dem Einen so abgeschlossen, daß eine weitere Realisirung ebenso unmöglich als überflüssig und zwecklos wäre, oder wenn sie sich nicht blos in dem Einen, sondern auch in allen andern verwirklicht, so kann dieß nur unter der Voraussezung geschehen, daß sie in dem Einem noch nicht

absolut verwirklicht, somit nur als Princip gesezt ist. Daraus erhellt nun aber auch, daß man nicht schlechthin sagen kann, die Idee müsse in einem einzelnen bestimmten Individuum absolut real werden. So aufgefaßt wird das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit nur unter den Gesichtspunct der Einheit gestellt; die Idee ist das absolut Bestimmende und die Wirklichkeit ist zum bloßen Schein herabgesezt, allein das Verhältniß der Idee und der Wirklichkeit schließt auch das Moment des Unterschieds in sich und schon darin liegt, daß Idee und Wirklichkeit nie so absolut zur Einheit zusammengehen können, daß die Idee nicht über jede in der Wirklichkeit gegebene Erscheinung, jedes einzelne Individuum hinausgeht, sich also nur in einer unendlichen Reihe von Individuen verwirklichen kann. In jedem einzelnen Individuum muß daher auch das Nichtseyn der Idee, sey es auch nur als Minimum, gesezt seyn. Aber was ist denn überhaupt unter der Verwirklichung der Idee zu verstehen? Ist die Idee das an sich Seyende, so kann sie sich nur dadurch verwirklichen, daß ihr Ansichseyn ein gewußtes wird. Das Bewußtseyn ist der Boden, in welchem die Idee sich verwirklicht, und Idee und Wirklichkeit verhalten sich wie Seyn und Wissen, Objectives und Subjectives. Im Wissen des Subjects schließen sich Wirklichkeit und Idee, Endliches und Unendliches zur Einheit zusammen, weil das Subject nur als wissendes ein unendliches ist, und nur in seinem Bewußtseyn beides zugleich hat, sowohl die Einheit als den Unterschied. Wir kommen daher immer nur auf das Resultat wieder zurück: So gewiß die Idee der Menschheit sich verwirklichen muß, und so gewiß sie wesentlich in die Einheit Gottes und des Menschen zu sezen ist, so gewiß kann sie vor allem nur dadurch verwirklicht werden, daß sie auf einem bestimmten Punct in einem bestimmten Individuum in das Bewußtseyn der Menschheit eintritt. Wie hoch man aber auch im Uebrigen dieses Individuum, vermöge der in

ihm zum Bewußtseyn gekommenen Idee dieser Einheit stellen mag, es muß doch auch wieder in einem untergeordneten Verhältniß zu der Idee stehen, und ein Gottmensch im Sinne der kirchlichen Lehre schließt einen unauflöslichen Widerspruch in sich. Einen Ausweg gibt es freilich noch, diesen Widerspruch, wenn auch nicht zu lösen, doch in sich zu überwinden, den Entschluß, nämlich sich rückwärts wieder auf jenen Standpunct zu stellen, auf welchem der Widerspruch überhaupt nichts zu bedeuten hat, der Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie. Wer es für möglich hält, das innere, von Gott geknüpfte, Band, in welchem beide so tief in einander verschlungen sind, mit Einem Male wieder zu zerreißen, und den ganzen Proceß, welchen sie durch so viele Momente hindurch an einander durchgemacht haben, für völlig resultatlos zu erklären, der thue es getrost, aber er scheue sich auch nicht, sein Princip des Widerspruchs offen vor dem Bewußtseyn der Zeit auszusprechen!

Register.

A.

B.

C.

D.

F.

G.

H.

J.

K.

L.

M.

N.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Druckfehler.

Bd. I.:
S. 831 L. 4 v. u. l. st. dieselbe: diese Sendung
— 940 L. 7 v. u. ist das Comma nach „Römern“ zu streichen
— 941 L. 5 l. den st. dem

Bd. II.:
S. 28 Anm. L. 11 l. δυαδιεζόντης
— 33 L. 6 v. u. l. lateinischen
— 41 L. 9 v. u. l. hätten
— 50 Anm. 14. L. 1 v. u. l. μιᾶς
— 57 L. 4 l. widerstreite
— 104 L. 6 v. u. l. st. des zweiten „unvermischt“: ungetheilt
— 133 L. 3 l. wies
— 154 L. 12 l. ist?
— 160 Anm. 2. l. spiritum st. filium
— 173 Anm. L. 1 l. ὑπεροχῇ u. ὦ
— 250 L. 9. v. u. l. des Erlösers.
— 263 L. 2. l. Areopagite
— 266 Anm. L. 3 l. τὸν ἐν st. τὴν ἐν
— 318 L. 3 l. st. ihr: ist
— 448 Anm. L. 3 v. u. l. dist.

S. 509	L. 8	l. Rheims
— 512	L. 7	l. demnach
— 633	L. 8	l. das Unendliche für das Endliche
— 772	L. 7	v. u. ist das Semic. nach „Gott" zu streichen
— 812	Anm.	l. ly „omnia"
— 847	L. 18	l. somit er
— 853	L. 3	l. Mittel st. Willen
— 869	L. 3	v. u. l. Vergleichung.

Bd. III.:

S. 69	L. 9	ist „aber" zu streichen
— 135	L. 1	l. Gottheit Christi
— 142	L. 6	l. es st. er
— 154	L. 3	l. wieder st. weiter
— 238	L. 10	l. trennende
— 300	Anm.	L. 17. l. essentiae
— 355	L. 19	l. weiß st. ist
— 398	L. 6	v. u. l. der
— 409	L. 4	v. u. l. menschlichen
— 412	L. 3	v. u. l. sich hinwegzusezen
— 431	L. 5	l. der göttlichen Natur an die menschliche
— 577	Anm.	L. 4 l. des
— 579	L. 3	l. Unendliche.
— 581	Anm.	L. 16 l. entgeistigte u. L. 18 l. richtiger
— 583	Anm.	L. 11 l. omnimodam
— 584	Anm.	L. 17 l. Wesen, abgesehen — Seele,
— 585	Anm.	L. 2 v. u. l. das
— 586	L. 2	l. seiner
— 588	L. 3	l. will,
— 590	L. 10	ist nach „sah," noch zu sezen: nichts weiter zu sagen,
— 595	Anm.	L. 3 l. debent
— 599	L. 9	l. schüttert u. L. 8 v. u. l. forderte
— 600	L. 4	v. u. l. ernste
— 601	L. 6	v. u. l. fortgeführt
— 603	Anm.	L. 4 l. objectivern
— 608	L. 3	l. dieß die u. L. 7 v. u. Shaftesbury

— 705 ist zu den Schriften Urlsperger's noch hinzuzusezen die mir erst später zugekommene: Urlsperger's kurzgefaßtes System seines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit u. s. w. 1777. und aus derselben zu S. 713 in Ansehung des Verhältnisses des Sohns zur Welt und zum Menschen noch zu bemerken, daß Urlsperger a. a. O. S. 130 f. auch von einem Original der Menschengestalt spricht, welches von Ewigkeit im Sohne da gewesen und nach welchem hernach auch im Aeussern Gott den Menschen gebildet habe.


3 2044 037 760 824



